عالم المعرفة

223

نظرية الثقافة

تأليف: مجموعة من الكتاب

ترجمة: د. علي سيد الصاوي

مراجعة: أ. د. الفاروق زكي يونس

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

223

نظرية الثقافة

تأليف: مجموعة من الكتاب

ترجمة: د. علي سيد الصاوي

مراجعة: أ. د. الفاروق زكي يونس



يوليو 1997

المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

المحتوى

المحتوى

تقديم المراجع

تقوم العلوم الاجتماعية على حقيقتين أساسيتين : إحداهما أن الإنسان كائن اجتماعي، أما الأخرى فتتصل بالسلوك الإنساني الذي يصدر في أشكال أو أنماط منتظمة، وفي صورة على قدر كبير من الاطراد والتواتر. إننا إذا لاحظنا الإنسان في ممارسته لشؤون حياته اليومية، وما يتطلبه ذلك من ألوان النشاط، نجد أن أنواعا معينة من هذا النشاط تتكرر بنفس الصورة تقريبا . أو بمعنى آخر يميل الناس في المجتمع إلى الاتفاق أو التشابه فيما يصدر عنهم من سلوك في المواقف المختلفة، أو يميلون إلى السلوك بشكل مقنن إلى حد كبير. إن ملاحظة هذه الأنماط السلوكية، وإن كانت لا تعني الاتفاق التام بين سلوك الناس في المجتمع، إلا أنها تعني أن هناك عناصر مشتركة في هذا السلوك يمكن تجريدها .

والواقع أن صفة الاطراد والتواتر في الظواهر الإنسانية تشكل أساسا لا يمكن إنكاره بالنسبة للعلوم الاجتماعية. إذ لولا هذا التواتر لما نشأت العلوم الاجتماعية. ودونه لن يتأتى الوصول إلى قواعد عامة أو قوانين، هذه الخصائص السلوكية المتواترة التي نلاحظها في علاقات الناس، ومعاملاتهم بعضهم مع البعض الآخر، وفي حياتهم المشتركة، إنما ترجع في المقام الأول إلى الطبيعة الاجتماعية للإنسان.

وهكذا عني الباحثون في العلوم الاجتماعية

بدراسة هذا التواتر في السلوك الإنساني وفي الحياة الجمعية. وقد استخدموا لذلك مفهومين، مازالا من المفاهيم الأساسية في الحقل الاجتماعي، وهما الثقافة والمجتمع. ومعروف أن العلاقة وثيقة بين المفهومين نظريا وفي الواقع الاجتماعي كذلك، وحتى لو أمكن التفرقة النظرية بينهما، إلا أن الظواهر التي يعبران عنها لا ينفصل بعضها عن بعض في الحقيقة والواقع. فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، ثم إن المجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة. إن الثقافة طريق متميز لحياة الجماعة، ونمط متكامل لحياة أفرادها. ومن ثم تعتمد الثقافة على وجود المجتمع، ثم هي تمد المجتمع بالأدوات اللازمة لاطراد الحياة فيه. لا فرق في ذلك بين الثقافات البدائية والحديثة.

والواقع أن الثقافة تعتبر ،على نحو ما، متفقة بين المجتمعات، وعلى نحو ما مختلفة كذلك. فإذا نظرنا إليها على قدر عال من التجريد، نجد قدرا كبيرا من التشابه بين الثقافات. أو بمعنى آخر إنه الاتفاق في العموميات، والاختلاف في التفاصيل. وإذا كانت الثقافة قد حظيت في الماضي باهتمام علماء الأنثروبولوجيا، الذين توفروا على دراسة المجتمعات البدائية، فإن هذه الظاهرة قد أصبحت موضوعا للعديد من العلوم الاجتماعية في مقدمتها علم الاجتماع نسبة للارتباط بين الثقافة والمجتمع. إذ تلعب الثقافة دورا مهما في حياة الإنسان، بل هي جزء مهم في حياة الإنسان كعضو في مجتمع. ومن هنا تحتل الثقافة مكانا بارزا في دراسات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية. إذ بغير هذه الدراسة لا يستطيع الباحث أن يتعرف على الفرد أو الجماعة أو المجتمع، أو يفرق بينهم. إن الثقافة بصفة عامة تساعد على التمييز بين فرد وآخر، وبين جماعة وأخرى، وبين مجتمع وآخر. بل إن الثقافة هي التي تميز الجنس البشري عن غيره من الأجناس، لأن الثقافة هي التي تؤكد الصفة الإنسانية في الجنس البشري.

إن الفرد في المجتمع يتفق مع بعض الناس في كل النواحي، كما يتفق مع بعض الناس في نواح أخرى، ولا يتفق مع أي من الناس في نواح ثالثة. وتهتم علوم البيولوجي والفسيولوجي بدراسة الجانب الأول. كما تهتم علوم النفس بدراسة الجانب الثالث. أما الجانب الثاني فيشكل مجالا للدراسة في علوم

الاجتماع والأنثروبولوجيا، تلك هي مظاهر الاتفاق والاختلاف بين الأفراد والجماعات والمجتمعات. بناء على ذلك، تصبح الثقافة عنصرا أساسيا في حياة المجتمع، وفي دراسة المجتمع كذلك. فالأسلوب الذي يسير عليه الناس في حياتهم إنما يعتمد على طبيعة الثقافة السائدة في المجتمع، مع بعض الآثار التي تتركها العوامل الجغرافية والبيولوجية. وهنا تبرز أهمية الثقافة كعنصر لا غنى عنه في الدراسة التي تهدف إلى التعرف على الحياة الاجتماعية للناس، وتفسيرها وفهمها، وهي موضوع للبحث العلمي الذي يعنى بالتحليل والتنظير.

إزاء هذه الأهمية الاجتماعية والعلمية للثقافة، حاول كثير من العلماء الاجتماعيين منذ القرن الماضي، وما زالوا يحاولون، الوصول إلى تعريف أو تحديد لمفهوم الثقافة. وهو أمر ليس باليسير. وهكذا تزخر مؤلفاتهم بعشرات التعريفات لهذا المفهوم. ولعل من أقدم التعريفات للثقافة، وأكثرها ذيوعا حتى الآن لقيمته التاريخية، تعريف إدوارد تايلور الذي قدمه في أواخر القرن التاسع عشر في كتابه عن «الثقافة البدائية» والذي يذهب فيه إلى أن الثقافة هي :

«كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات، والفنون والأخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع» (E. Taylor. Primitive Culture London : John Murray 1871).

وهكذا يبرز هذا التعريف العناصر اللامادية لحياة الناس في جماعة، كالأخلاق والقانون والعرف التي تنشأ نتيجة للتفاعل الاجتماعي، وتأخذ طابعا إلزاميا، إلى جانب العنصر المادي للثقافة، علاوة على العلاقات بين الناس، وبين العناصر المكونة للثقافة.

ولعل من أبسط تعريفات الثقافة وأكثرها وضوحا تعريف أحد علماء الاجتماع المحدثين روبرت بيرستد، الذي ظهر في أوائل الستينيات، حيث يعرفها بقوله : «إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نتملكه كأعضاء في مجتمع».

(R. Bierstedt. The Social Order. New York : Mc Graw Hill 1963).

يبرز هذا التعريف الصيغة التأليفية للثقافة لتصبح ظاهرة مركبة تتكون من عناصر بعضها فكري وبعضها سلوكي وبعضها مادي.

ونظرا لتعدد وتنوع تعريفات الثقافة بشكل يصعب حصره، فقد آثر مؤلفو هذا الكتاب، الذي نقدمه للقارئ، أن يركزوا على اتجاهين واضحين في تلك التعريفات، وإن كان بينهما تنافس. ينظر أحدهما للثقافة على أنها تتكون من القيم والمعتقدات والمعايير والرموز والأيديولوجيات وغيرها من المنتجات العقلية. أما الاتجاه الآخر فيربط الثقافة بنمط الحياة الكلي لمجتمع ما، والعلاقات التي تربط بين أفراده، وتوجهات هؤلاء الأفراد في حياتهم.

لم يحاول المؤلفون مناقشة أو تحليل هذين الاتجاهين. وإنما اعتمدوا عليهما، واستمدوا منهما ثلاثة مفاهيم تمثل الثقافة في نظرهم وهي :

1 ـ التحيزات الثقافية.

2 ـ العلاقات الاجتماعية.

3 ـ أنماط أو أساليب الحياة.

واضح أنها ظواهر أو عناصر مرتبط بعضها بالبعض في الكل المركب للثقافة. فالتحيزات الثقافية تشمل القيم والمعتقدات المشتركة بين الناس، والعلاقات الاجتماعية تشمل العلاقات الشخصية التي تربط الناس بعضهم بالبعض الآخر. أما نمط الحياة فهو الناتج الكلي المركب من الانحيازات الثقافية والعلاقات الاجتماعية.

وهكذا يدور هذا الكتاب حول هذا الفهم للثقافة، الذي يربطها بأنماط الحياة المختلفة. والنظرية التي يقدمها هذا الكتاب تفسر لنا هذه الأنماط، ليس من ناحية نشأتها الأولى، وإنما من ناحية بقائها واستمرارها، نموها وتغيرها، وكيف تحافظ أنماط الحياة في مجتمع ما على بقائها واستمرارها، بينما تفشل أنماط أخرى في ذلك.

هذا الكتاب «نظرية الثقافة» هو الأول في سلسلة من الكتب عن الثقافات السياسية بدأت في الظهور في الولايات المتحدة الأمريكية مع مطلع التسعينيات، وتدور هذه السلسلة حول الدراسات الوصفية التحليلية للناس، الذين يشتركون في القيم والمعتقدات وغيرها من الاتجاهات التي تشكل أنماط حياتهم. الغرض من هذه السلسلة هو تنمية وتقدم هذا الفرع من الدراسة. وتشمل الثقافة السياسية الأنماط التي تسير عليها المجتمعات في تنظيم حياتها السياسية والاجتماعية، مع العناية بالقيم المشتركة بين

الناس، والأشكال المفضلة للعلاقات الاجتماعية، والمعتقدات الشائعة بينهم والنتائج السياسية لتلك القيم والمعتقدات والعلاقات.

يعنى هذا الكتاب بتقديم نظرية جديدة تفسر لنا بقاء واستمرار نمط الحياة في المجتمع. حيث تعتمد هذه الاستمرارية على العلاقة التبادلية والتساندية بين التحيزات الثقافية وبين العلاقات الاجتماعية التي يتكون منها نمط الحياة. ومن ثم فإن بقاء نمط الحياة رهن بطبع أفراده بطابع الانحياز الثقافي الذي يبرز هذا النمط. أو بمعنى آخر يعتبر نمط الحياة بمنزلة قناة الاتصال التي تربط بين الفكر والسلوك. ويكون الحكم على السلوكيات بأنها مرغوبة أو غير مرغوبة بناء على مدى توافقها وانسجامها مع القيم والمعتقدات.

في هذا الإطار يقدم المؤلفون هذه النظرية التي أطلقوا عليها : «نظرية القابلية الاجتماعية الثقافية للنمو «Theory of Socio-Cultural Viability». تقوم هذه النظرية، كما أشرنا، على العلاقة الارتباطية بين قابلية نمط الحياة للنمو وبين التوافق والانسجام بين العلاقات الاجتماعية والتحيزات الثقافية على أن ذلك لا يعني أن نمط الحياة نمط واحد، بل تتعدد هذه الأنماط وتتنوع، الأمر الذي دفع بعض العلماء والباحثين إلى تصنيف هذه الأنماط. ومن الطبيعي أن تتعدد التصنيفات. وهكذا عني مؤلفو الكتاب في تقديمهم لنظريتهم الجديدة بتقديم تصنيف جديد لأنماط الحياة كأساس لدراستهم وتحليلهم وتفسيرهم لتلك الأنماط في استمرارها أو تغيرها.

تصنف النظرية أنماط الحياة إلى خمسة أنماط هي :

التدرجية ـ المساواتية ـ القدرية ـ الفردية ـ الاستقلالية (أو الانعزالية)، هذه الأنماط إذا كان بينها تنافس، فإن بينها كذلك اعتمادا متبادلا. إنها تتنافس مع بعضها البعض، ولكنها تحتاج إلى بعضها البعض. وقد يتعايش أكثر من نمط في مجتمع واحد مثل الفردية والمساواتية في المجتمع الأمريكي، ومثل التدرجية والفردية في المجتمع البريطاني. غير أنها تظل في حالة من اللاتوازن، حيث يسعى كل نمط إلى تغيير في قوته النسبية تجاه الآخر.

يميز المؤلفون بين أنماط الحياة بفكرة استمدوها من دراسات السيدة ماري دوجلاس عن الشبكة والجماعة. والمقصود بالجماعة المحيط الاجتماعي للفرد من ناحية حجمه ودرجة تماسكه. أما الشبكة فتتصل

بالقواعد المفروضة على الفرد، ودرجة شمولها وإلزامها للفرد. وهكذا تختلف تلك الأنماط الحياتية وفقا لمدى تأثير عضوية الجماعة على الفرد، ومدى استغراقها لحياته ودعمها له، الأمر الذي يؤثر بالتالي على درجة ارتباط الفرد بالجماعة. إذ كلما زاد هذا الارتباط أو زاد الضبط الاجتماعي كلما ارتفعت الحواجز بين أعضاء الجماعة وبين غير الأعضاء خارج الجماعة.

فالنمط المساواتي يتميز بخفة القيود التي تفرز علاقات اجتماعية تقوم على المساواة بين أطرافها (ويمثلهم أعضاء المزارع الجماعية ـ الكوميون ـ في أوروبا) في حين يتسم نمط الحياة التدرجي بقوة حدود الجماعة وإلزامية قواعدها للأفراد (ويمثلهم نظام الطوائف لدى الهندوس بالهند)، أما النمط الفردي فتكون الحدود فيه ذات طابع وقتي، وهي قابلة للتفاوض، مع تحرر نسبي من ضبط الغير (ويمثلهم رجال الصناعة العصاميون).

ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الأمور التي يفضلها الناس في حياتهم (التفضيلات) ترتبط كذلك بأنماط الحياة، وفي مقدمتها طرق معيشتنا التي نفضلها مع الآخرين، ومعيشة الآخرين معنا، وما يترتب على ذلك مما نفضله في عاداتنا المعيشية في حياتنا اليومية. فالانحيازات الثقافية هي التي تعلم الناس ماذا يفضلون وماذا يمقتون. وبناء على ذلك يمكن التنبؤ بتلك الأمور الحرجة مثل اللوم والحسد والمخاطرة والنمو الاقتصادي والندرة واللامبالاة. وفي نفس الوقت فإن المحافظة على العلاقات الاجتماعية تتم من خلال تفضيلات تعيد بدورها هذه العلاقات الاجتماعية. الأمر الذي يساهم في النهاية في الحفاظ على نمط الحياة.

ولكن إذا كانت المدركات والتفضيلات تبنى اجتماعيا لتبرير أنماط محددة من العلاقات الاجتماعية، فكيف يحدث التفسير؟ وإذا كانت أنماط الحياة تحمي نفسها بنفسها فكيف يحدث أن تفقد أنماط الحياة أنصارا أو تكسب الأنصار. هنا تشير النظرية إلى الأثر التراكمي للمفارقات أو المفاجآت على أنماط الحياة، لأن أنماط الحياة لا تستطيع استبعاد الواقع كلية. إن مفاجآت ملحة قد تجبر الأفراد على البحث عن أنماط حياة بديلة، تستطيع التلاؤم أكثر مع العالم كما هو. أو بمعنى آخر يغير الناس أنماط حياتهم كلما تدخلت أحداث أو مفاجآت بطريقة تحول دون تلاقي نموذج العلاقات المفضل مع التوقعات التي تولدت عنه، الأمر الذي يؤدي إلى التغير. وتحدد

النظرية اتجاهات التغير التي حددتها النظرية في اثني عشر طريقا، باعتبار أن التغير أمر جوهري لا غنى عنه لاستقرار نمط الحياة، وللحفاظ على الأنماط الثقافية.

بناء على ما تقدم فإن الناس يتحركون من نمط حياة إلى آخر، الأمر الذي يثير التساؤل عن كيف لا يتأتى لنمط حياة ما أن يكتسح الأنماط الأخرى، أو ما الذي يمنع دون تحرك كل الناس نحو نمط حياة واحد أو وحيد؟ إن كل نمط حياة، رغم تنافسه مع أنماط الحياة الأخرى، يحتاج إلى تلك الأنماط بشكل مطلق، لأن ذلك يؤمن بقاء المجموع، أي كل أنماط الحياة. وفي نفس الوقت قد يحتاج نمط حياة ما إلى تكوين تحالفات مع أنماط حياة أخرى لتقويته وزيادة عدد أفراده. كما قد يمزق هذا التحالف إذا أصبح عديم الجدوى. مثال ذلك ما حدث في الصين التي سادها نمط الحياة المساواتي على افتراض تجانس الأمة. إلى أن قامت الثورة الثقافية التي فجرها ماو تسي تونج، على أساس أن الميول الخيرة للإنسان الصيني كانت معاقة بسبب المؤسسات الفاسدة في المجتمع. ومن ثم كان الاتجاه نحو تدمير المؤسسات القائمة. ولكن بدلا من ظهور مجتمع جديد يحقق عدالة أكبر، كانت النتيجة هي الانهيار الاقتصادي، الأمر الذي أتاح لأنماط الحياة المنافسة (التدرجية والفردية) الفرصة لجذب الأنصار واكتساب قوة سياسية. مثال آخر من الاتحاد السوفييتي سابقا، حيث أدى تسلط التدرجية إلى انتشار القدرية بين الناس، مفضلين الابتعاد عن السياسة. وهكذا أدى غياب أنماط حياة مساواتية وفردية إلى استمرار عيوب التدرجية بلا إصلاح إلى أن انهار الاتحاد السوفييتي. أما في الولايات المتحدة في مراحلها الباكرة كأمة فقد سادها التحالف بين النمط المساواتي والفردي. ولكن الهزائم المشينة التي حلت بها أثناء حرب عام 1812 أدت إلى زعزعة مصداقية هذا التحالف. الأمر الذي أفسح المجال لنمط الحياة التدرجي، وبدأ الأخذ بتوجهات هذا النمط.

تضيف النظرية أن التحالف قد يفيد في تعويض عيوب نمط حياة ما، لكنه لا يقدم حلا دائما. إذ يظل الحلفاء منافسين لبعضهم البعض. وتستمر الميول الأنانية تحت السطح. وهكذا تؤكد النظرية أن التعددية جوهرية، لأن اختلاف الناس في هذا العالم هو الذي يمكن أنصار كل نمط حياة من أن

يعيشوا بطريقتهم. بحيث تصبح معيشة الناس في نمط واحد نوعا من اليوتوبيا (الخيال) لأن أنصار كل نمط حياة يحتاجون للأنماط المنافسة، سواء للتحالف معها، أو الشعور بالذات في مقابلها، أو حتى لاستغلالها لمصلحتهم. وهكذا تساهم نظرية الثقافة (القابلية الاجتماعية الثقافية للنمو) في تأكيد أهمية التعددية الثقافية، لأن الأمة التي تتعدد فيها وتتوازن أنماط الحياة تصبح أقل تعرضا للمفاجآت، وأكثر قدرة على الاستجابة للمواقف الجديدة. ومن ثم فإن النظم السياسية التي تشجع تنوع أنماط الحياة أقرب للنجاح من تلك التي تقمع التنوع اللازم، الأمر الذي تفتقر إليه نظريات أخرى. وهنا يثور التساؤل عن علاقة نظرية الثقافة بالنظريات الأخرى التي ظهرت في إطار الثقافة، وهل نظريات القابلية الاجتماعية الثقافية للنماء نظرية جديدة تماما، ما موقعها من التراث الفكري لدراسات الثقافة والمجتمع، وأي علاقات، إن وجدت، تربطها بالنظريات السابقة عليها أو المعاصرة لها، وخاصة تلك السلسلة من النظريات التي عنيت بالتحليل الوظيفي للثقافة والمجتمع. ذلك وهو ما نعرض له بإيجاز في الجزء التالي.

نظرية الثقافة: الجذور التاريخية :

بعد أن قدم المؤلفون في الباب الأول من الكتاب شرحا وافيا لنظرية الثقافة (قابلية نمط الحياة للنمو اجتماعيا وثقافيا) على أساس حرص كل نمط على تنمية ممارسات وقيم ومعتقدات تقوم بدورها بإضفاء الشرعية على نموذج العلاقات الاجتماعية الخاص بذلك النمط، مع اعتماد تلك الأنماط شبه التام على بعضها البعض، يعود المؤلفون إلى الجذور التاريخية، في محاولة لمقارنة نظريتهم مع ما قدمه الرواد الأوائل من علماء الاجتماع في النظرية السوسيولوجية. ما هي أوجه الاتفاق والاختلاف بين نظريتهم وبين النظريات السابقة، آخذين في الاعتبار ما تركه أولئك الرواد من تصنيفات للعلاقات الاجتماعية، وخاصة ما قدمه كل من منتسكيو، أوجست كونت، هربرت سبنسر، كارل ماركس، ماكس فيبر، وإلى أي حد ساهمت النظرية الجديدة بإضافات علمية تُغني الإطار النظري للثقافة. وهنا يعود المؤلفون إلى التفسير الوظيفي، كما ظهر في الإطار السوسيولوجي

الأنثروبولوجي، في محاولة لاستخدام التفسير الثقافي الوظيفي، مع تحاشي مختلف أوجه النقد التي وجهت إليه، وذلك على أساس ربط الوظائف بأنماط الحياة. وبذلك يستطيع التفسير الثقافي الوظيفي الوفاء بمعايير التفسير الوظيفي الناجح.

يبدأ المؤلفون مسحهم للمنظرين الأوائل بمنتسكيو الذي يعتبرونه المؤسس للعلم الاجتماعي، والذي، وإن لم يستخدم لفظ وظيفي، يربط الوظائف بنماذج التنظيم الاجتماعي، وفي كتابه الشهير «روح القوانين» يميز منتسكيو بين ثلاثة نماذج لأنظمة الحكم: الجمهورية ـ الملكية ـ الاستبدادية. هذا التصنيف للحكومات يعتبره المؤلفون تصنيفا للعلاقات الاجتماعية كذلك. فكل نمط من التنظيم الاجتماعي السياسي يقوم على مبادئ متميزة (أو انحياز ثقافي بلغة نظرية الثقافة). هذه المبادئ تعد ضرورية للحفاظ على مؤسسات كل نظام، مثل الشرف في الملكية، والفضيلة في الجمهورية، والخوف من الحكومة الاستبدادية. في ضوء هذه المبادئ يوضح منتسكيو كيف تساعد القوانين في كل مجتمع في العمل على حماية التنظيم الاجتماعي السياسي. وقد عني منتسكيو عناية خاصة بوظيفة الدين كعامل في الاستقرار الاجتماعي. ومن ثم فالدين، وظيفيا، ومثله مثل القوانين لابد أن ينسجم مع نمط العلاقات الاجتماعية.

أما أوجست كونت فيتفق مع منتسكيو في الاعتماد المتبادل بين الأجزاء أو العناصر التي يتكون منها النظام الاجتماعي، لأن الظواهر الاجتماعية متصل بعضها ببعض ومرتبط بعضها ببعض. ولكنه في نفس الوقت، يرفض تصنيف منتسكيو للأنظمة الاجتماعية السياسية، أو بالأحرى لأنماط الحياة في المجتمع. وبدلا من ذلك يعنى كونت بجانبين مهمين تقوم عليهما الحياة في المجتمع هما: الثوابت الاجتماعية والديناميات الاجتماعية. يقصد بالثوابت الشروط الضرورية لوجود مجتمع ما، أو ما الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة في هذا المجتمع. أما الديناميات فإنها تتناول التغير الاجتماعي أو العوامل والأساليب التي يتغير بها المجتمع. في هذا الإطار يقدم كونت نظريته في التطور الاجتماعي بمراحله الثلاث : من اللاهوتية (الدينية) إلى الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) إلى الوضعية (العلمية). ويؤكد كونت على أن الشرط الوظيفي لأي مجتمع هو الإجماع على نظام للقيم بين

أعضاء هذا المجتمع. أما الأفكار المتنافسة أو المتصارعة بين الناس في المجتمع فلا تؤدي إلا إلى انهيار هذا المجتمع. ويرى أصحاب نظرية الثقافة أن هذا زعم لا يتفق مع الحقيقة. فالاختلاف أمر طبيعي في المجتمع. بل إن المجتمعات تعتبر مسرحا لأنماط حياة متنافسة. ومن الطبيعي ألا يخلو أي مجتمع من نظام للقيم. هذه القيم المشتركة توجد على مستوى أنماط الحياة في المجتمع، لأعلى مستوى المجتمع كوحدة. والخطأ الذي وقع فيه كونت يتمثل في ربطه الوظائف بالمجتمع بأسره، وبدلا من ربطها بأنماط الحياة فيه.

إضافة إلى ما تقدم فقد ساهم هربرت سبنسر بدراساته في وضع الأسس التي قامت عليها البنائية الوظيفية. وكان أول من استخدم بشكل منتظم مفهوم البناء والوظيفة. إذ لا سبيل في نظره لفهم البناء دون فهم الوظيفة المرتبطة به. حيث اعتمد في ذلك على تشبيه المجتمعات بالكائنات الحية. كرس سبنسر كتابه الشهير «مبادئ علم الاجتماع» لتحليل الكيفية التي تؤدي بها الأبنية المؤسسية المختلفة في المجتمع (الأسرية والسياسية والاقتصادية والدينية والمهنية وغيرها) وظائفها للحفاظ على المجتمع. وقد سبق سبنسر بتحليله هذا، سبق علم الاجتماع الأمريكي فيما بعد الحرب، في بحثه عن المتطلبات الوظيفية لكل المجتمعات.

هذا وقد تزامنت ريادة سبنسر للوظيفية مع نظرية التطور التي يفسر بها التغير الاجتماعي. فإذا كان التطور يختص بالنمو في العلاقات، فإن التحليل الوظيفي يعنى بالعلاقات بين أنماط السلوك في مرحلة معينة من الزمن. ولا تنافر بين الاثنين. لأن التحليل الوظيفي ينبغي أن يحدد الدور الذي تلعبه النتائج المترتبة على نمط سلوكي معين على ثبات هذا النمط عبر الزمن، أما التطور فيعود إلى سياق الزمن الماضي لهذا السلوك. وفي النهاية يرى أصحاب نظرية الثقافة أن الوظيفية عن سبنسر لا تخلو من قيود قيدت نفسها بها متمثلة في التطور من البدائي إلى الحديث. وتحرير الوظيفية عند سبنسر يتطلب تحريرها من إسار ثنائية البدائي الحديث التي ربطها سبنسر بها.

ويذكر المؤلفون فضل إميل دوركيم عليهم في عدة مجالات بدءا بمقولة أن أفكارنا حول العالم وكيف تسير الحياة فيه نابعة من علاقاتنا الاجتماعية.

فالعلاقات الاجتماعية تولد أنماطا لإدراك العالم من حولنا. وهذه الأنماط بدورها تساهم في الحفاظ على تلك العلاقات. ويتمثل (أو يستبطن) الأفراد في المجتمع النظام الاجتماعي السائد لغرض معين أو وظيفة هي دعم نمط حياة ما. فالأدوار والمعايير التي تشكل النظام الاجتماعي تكمن في داخل الأفراد، كما توجد خارجهم. وتمارس هذه الأدوار والمعايير تأثيرا مستقلا على من أوجدوها. هذه الحقائق الاجتماعية يعتبرها دوركيم المجال الخاص بالعالم الاجتماعي.

ترك دوركيم عديدا من الدراسات عن المجتمع والظواهر الاجتماعية. ولعل من أهمها دراسته عن الأشكال الأولية للحياة الدينية، ودراسته عن تقسيم العمل الاجتماعي، ودراسته عن الانتحار كظاهرة اجتماعية. وقد اختارها المؤلفون في محاولة لتلمس علاقتها بنظريتهم في الثقافة، وعلى الأخص من ناحية التحليل الوظيفي.

يرى المؤلفون أن دراسة دوركيم للدين في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية» تأخذ توجها وظيفيا، لأنه يزعم أن وظيفة الدين هي «تقوية الأواصر التي تربط الفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه». وعلى الرغم من تنوع المعتقدات الدينية، إلا أنها تؤدي نفس الوظائف في كل مكان، لأنها جميعا تحقق اندماج الفرد في الجماعة. وإن كانت نظرية الثقافة لديهم تشير إلى أن الطقوس الدينية وظيفية في نمط الحياة المساواتي والتدرجي، ولكنها غير وظيفية في النمط الفردي.

أما في دراسة دوركيم عن تقسيم العمل الاجتماعي في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، فقد ميز بين نوعين من الأنماط الاجتماعية (أو المجتمعات)، أحدهما مجتمع ما قبل الصناعي، ويتميز هذا المجتمع بما أسماه التضامن الآلي، ويقصد به ذلك التماسك الذي يقوم على مجموعة من المعتقدات والمشاعر المشتركة بين الناس في المجتمع.

أما النمط الآخر فهو المجتمع الصناعي الذي يتميز في نظره بالتضامن العضوي متمثلا في تقسيم العمل بين الناس في المجتمع على أساس من التخصص الوظيفي.

أما دراسته عن الانتحار كظاهرة اجتماعية، فقد أتاحت له الفرصة للبحث عن الأصول الاجتماعية للعقل الفردي. باعتبار أن معدلات الانتحار

تختلف باختلاف الجماعات. وهو يتحدى بهذه الحقيقة تفسير الانتحار على أساس الحالة النفسية للفرد. يميز دوركيم بين أربعة أنماط للانتحار هي: الأنانية، الإيثار ، اللامعيارية، القدرية. وكلها يدور حول طبيعة الرابطة التي تربط الفرد بالجماعة، ودرجة اندماج الفرد في الجماعة التي ينتمي إليها. وبناء عليه يمكن شرح البناء الاجتماعي للانتحار من خلال مساهمته في مساندة نمط حياة ما، وفي زعزعة استقرار أنماط الحياة الأخرى.

يستمر المؤلفون في تتبع الاتجاه الوظيفي في الفكر الاجتماعي للرواد الأوائل، إلى أن وصلوا إلى كارل ماركس والماركسيين، الذين كانوا من بين أهم النقاد للوظيفة، باعتبار أن التحليل الوظيفي، في نظر هؤلاء النقاد، حريص على المحافظة على النظام القائم، ومن ثم يقف بشكل أو بآخر ضد التغير.

حاول المؤلفون البحث عن التفسير الوظيفي في نظريات ماركس، بدءا بنظريته حول المادية التاريخية. وقد استعانوا في ذلك بعدد من الدراسات التي أجريت حول هذا الموضوع، فوجدوا أن بعضها قد أشار إلى أن المادية التاريخية تتضمن نوعين من التفسيرات الوظيفية، أولها أن قوى الإنتاج (أدوات الإنتاج) تفسر علاقات الإنتاج (توزيع القوة الاقتصادية). وثانيها أن علاقات القوة الاقتصادية تفسر البنية الفوقية (القانونية والحكومية والأيديولوجية). وكلاهما تفسيران وظيفيان. وبمقارنة تلك التفسيرات بنظرية الثقافة وجدوا أن إعطاء الأولوية للقوى المادية أمر مضلل. فالتقنيات تأتي وتذهب، ولكن أنماط الحياة القابلة للنمو تظل معنا دائما. بل إن أنماط الحياة هي التي تسبغ المعاني على التقنيات، كما أن العنصر البشري هو الذي يتحكم في العنصر غير البشري. ولكنهم يرون اتفاق الماركسية مع نظرية الثقافة فيما ذهبت إليه الماركسية من أن الناس في أنشطة الإنتاج الاجتماعي لحياتهم يدخلون في علاقات محددة، وأن هذه العلاقات تفسر وظيفيا الكثير من السلوك والمعتقدات.

وبحث المؤلفون عن موقف ماركس من أنماط الحياة التي تضمنتها نظرية الثقافة، فوجدوا أنه تنبه إلى أسلوب التماسك الذي تأخذ به الفردية كنمط حياة، بينما يودع التدرجية في التاريخ، وينزل بالقدرية إلى مرتبة الوجود الاجتماعي الذي يفتقر إلى آليات دعمه. أما المساواتية فقد طرحها

بأسلوبين إما بردها إلى الماضي البعيد أو بإسقاطها بعيدا على المستقبل.

وفي النهاية يتساءل المؤلفون عن الشيوعية التي قدمها ماركس كصيغة للتنظيم الاجتماعي، سواء ما كان منها في الماضي السحيق، أو المتوقع لها في المستقبل البعيد. وهل تقدم الشيوعية نمطا جديدا للحياة لا يدخل ضمن أنماط الحياة الخمسة التي قدمتها نظرية الثقافة؟ الواقع أن ماركس لم يقدم وصفا تفصيليا أو تصورا كافيا للحياة المستقبلية للشيوعية. ولكنه بدلا من ذلك وصف الشيوعية البدائية. وقد قصد بها ماركس أن تكون حياة بلا تمايز، ويرى في المجتمع الشيوعي أنه مجتمع لا ينفرد فيه أحد بمجال للنشاط. ولا يتصف المجتمع الشيوعي بغياب السلطة فقط، ولكن يسوده إحساس قوي بالمشاعية (كل شيء مشاع بين الناس)، حيث يشارك كل فرد في تسيير الشؤون العامة، كما يتميز المجتمع بالتنسيق والتعاون التلقائي بين الناس. ومن هنا يعتبر ماركس مساواتيا، كما تعد الشيوعية رؤية مساواتية.

ولكنهم يعيبون على ماركس أنه لم يحلل بقدر كاف نمط الحياة المساواتي، والشروط التي يحتاج إليها لدعم نفسه. لقد فشل ماركس في رؤية أن المساواتية لا تعتبر وضعا متميزا، ولكنها مثل أي نمط حياة آخر، ترد عليها القيود. وكان لهذا الفشل عواقب نظرية وعملية. يصف المؤلفون هذا الموقف بأنه «الشعار المساواتي فقط عند البقاء خارج السلطة»، ثم «التدرجي عند الوصول إلى السلطة»، وذلك واضح في تنظيم الأحزاب الشيوعية في السلطة، الأمر الذي يفسر التباين بين الشيوعية المساواتية التي بشر بها ماركس والشيوعية السلطوية التي جربها السوفييت وشعوب أخرى.

ينتقل المؤلفون إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر. وعلى الرغم من رؤية البعض له كخصم للبنائية الوظيفية، إلا أن المؤلفين يرون أنه يستخدم منطقا ثقافيا وظيفيا. إنه يفسر السلوك والمعتقدات بالنظر إلى نتائجها بالنسبة لأساليب الحياة، حيث يفترض فيبر أن كل مجتمع ينقسم إلى شرائح اجتماعية متعددة (يسميها جماعات المكانة) ولكل جماعة نمط حياة خاص بها، ورؤية للعالم مرتبطة به، ومن ثم تشكل الجماعة سلوك أفرادها ورؤيتهم للعالم. ومثلها مثل أنماط الحياة في نظرية الثقافة فإن هذه الجماعات توجه أفرادها فيما يفضلونه، وما يعرضون عنه، إضافة

إلى ذلك يرفض فيبر الفصل بين القيم والعلاقات الاجتماعية، حيث تعمل القيم، في نظره، على إضفاء الشرعية على التنظيم الاجتماعي الذي تظهر فيه.

يرى فيبر أن كل أشكال السلطة عبارة عن مزيج من ثلاثة أنماط خالصة: الزعامة الملهمة (الكارزما)، التقليدية، القانونية. ويناقش المؤلفون هذه الأنماط من منظور نظرية الثقافة وأنماطها الخمسة. وقد أوضح المؤلفون اعتماد فيبر على التفسير الوظيفي في تحليله السوسيولوجي للدين، على أساس الارتباط بين المذاهب الدينية والشرائح الاجتماعية. ولعل القول برفض فيبر للوظيفية إنما يرجع إلى أنه لم يتخذ من المجتمع وحدة للتحليل، إلى جانب تحاشيه للمصطلحات التي ارتبطت تاريخيا بالوظيفية. وعموما فإن انتقال فيبر من مصف العلاقات بين الأفكار والشرائح الاجتماعية إلى تفسير لماذا تستمر تلك العلاقات يعني أن يصبح منطق تفسيره وظيفيا.

وفي متابعتهم للمنظرين في العلم الاجتماعي سعيا وراء جذور نظرية الثقافة يجمع المؤلفون بين العلماء الثلاثة: مالينوفسكي، رادكليف براون، وبارسونز. إذ على الرغم من الاختلاف بينهم في جوانب مهمة إلا أنهم يتفقون على أن مهمة العلم الاجتماعي هي تحديد الشروط التي لابد أن تتوافر في كل المجتمعات لكي تحيا أو تبقى وتستمر في البقاء. وإن كان المؤلفون يفضلون تعديل هذا التساؤل لينسجم مع نظرية الثقافة، وليصبح: ما المطلوب من أنماط الحياة لكي تحافظ على نفسها؟

أبرز مالينوفسكي السمة النفسية العضوية للوظيفية في نظره لكل الثقافات على أن وظيفتها إشباع الحاجات العضوية والنفسية للأفراد. ومن ثم فالثقافة عنده وسيلة لا غاية. هذه النظرية، وإن كانت على حق في إعطاء مساحة للاختيار الفردي، إلا أن نظرية الثقافة التي يفرضها الكتاب، تترك تلك المساحة لحرية الاختيار الفردي، عن طريق النظر للأفراد على أنهم يتابعون النشاط في نمط حياتهم المفضل، عن طريق اختبار الأنماط المتنافسة لتحديد أيهما أفضل. ومن ثم لا يقتصر الأمر على إشباع البواعث النفسية العضوية.

أما رادكليف براون، والذي اعتبر معارضا لسابقه، فكان يرى أن مهمة الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي اكتشاف كيف تحافظ العادات الاجتماعية

على النظام الاجتماعي، الأمر الذي يمكن أن يؤدي بالعلم إلى قوانين عامة. مع ذلك يشترك الاثنان، مالينوفسكي وراد كليف براون، في محاولة الوصول إلى قوانين عالمية تنطبق على كل المجتمعات.

لقد ظهر تالكوت بارسونز، والذي ارتبط اسمه بالنظرية السوسيولوجية، في وقت تدهورت فيه سمعة التحليل الوظيفي، الأمر الذي دفعه إلى العمل على تنمية هذا التحليل (والنظرية الاجتماعية بشكل عام). وعلى الرغم من أوجه النقد التي وجهت إلى بارسونز، إلا أن تحليلاته لا تدل على عيوب كامنة في التحليل الوظيفي.

يشير بارسونز إلى أن النظام الاجتماعي لا يعني فقط الظروف التي يسلك الناس في ظلها لتحقيق أهدافها، ولكنه، أي النظام، يعمل على صياغة الأهداف ذاتها. إنه بذلك لا يذهب إلى اختزال ما هو اجتماعي إلى ما هو فردي. وبهذا يحتفظ بارسونز بالإرادة الفردية. وهنا يثور التساؤل كيف يمكن الحفاظ على حرية الاختيار الفردي دون التضحية بالسمة فوق الفردية التي تميز النظام الاجتماعي. يتحقق ذلك من خلال المعايير التي يتمثلها الأفراد. وهكذا تتدخل المعايير حتى في تكوين أهداف الأفراد. وهكذا يشتمل الهدف على عنصر اجتماعي، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى المحافظة على النظام الاجتماعي. وإن كان من أهم المآخذ على هذه النظرية نظام القيم أو الالتزامات المعيارية التي يعتبرها واحدة بالنسبة للجميع. فالمجتمعات في نظر أصحاب نظرية الثقافة، تعيش في صراع حول ما ينبغي أن يكون، أو بلغة تلك النظرية فهو التنافس بين أنصار أنماط الحياة المختلفة.

في نهاية هذا العرض للفكر الاجتماعي على مر العصور، يشير المؤلفون إلى جهود ثلاثة من العلماء الاجتماعيين المعاصرين (مرتون،شتنشكومب، إلستر) من أجل إعادة بناء التحليل الوظيفي. وفي مقدمة هؤلاء روبرت مرتون الذي حاول في كتابه الشهير «الوظائف الظاهرة والكامنة» تطهير التحليل الوظيفي مما علق به، ولعل أكبر مساهمته في الوظيفية تكمن في تحدي ما يسميه «الوحدة الوظيفية للمجتمع» بمعنى أن الوظائف تتعلق بالمجتمع في حالته المجردة، إذ كيف ينطبق ذلك على المجتمعات الصناعية المركبة، فالأفعال قد تكون وظيفية بالنسبة لبعض الأفراد والجماعات ولكنها

غير وظيفية بالنسبة لغيرها. ويدلل على ذلك بالتحليلات الوظيفية السابقة حول دور الدين في المجتمعات المعاصرة، وخاصة المجتمعات متعددة الأديان، متسائلا كيف يتحقق دور الدين في عملية الاندماج في تلك المجتمعات. وهكذا تدور سمة التحليل الوظيفي عند مرتون حول من يستفيد؟ فما هو وظيفي بالنسبة لأجزاء من المجتمع ربما يكون غير وظيفي بالنسبة للأجزاء الأخرى. وإذا كان مرتون يرفض اعتبار المجتمع وحدة التحليل، فإن اعتبار الجماعة وحدة التحليل تثير كثيرا من المشكلات كذلك. ويشير عليه المؤلفون حلا وسطا يتمثل في الأنماط الحياتية التي تقدمها نظريتهم.

وقد ساهم مرتون في تنقية التحليل الوظيفي من ناحية أخرى بالتمييز بين الحوافز الواعية للسلوك (الوظيفة الظاهرة) والنتائج المترتبة على هذا السلوك (الوظيفة الكامنة). أو بمعنى آخر إن عنصر القصد أو الوعي واضح في الوظائف الظاهرة، وخاصة من ناحية حفظها للنظام، بينما الوظائف الكامنة تشمل النتائج غير المقصودة، أو غير المعترف بها، ولكن ما الذي يدفع الناس إلى الاستمرار في سلوك معين إذا كانت نتائجه غير مقصودة وغير معترف بها. هذا هو ما توفر على دراسته العالمان الآخران، شتنشكومب وإلستر.

يرى شتنشكومب أنه يمكن اختبار أنماط السلوك باستخدام ما تؤدي إليه من نتائج، وهو يقترح لذلك ثلاث آليات أساسية هي: التخطيط الواعي - التقوية السلوكية، والانتقاء البيئي. وقد أثنى جون إلستر على جهود شتنشكومب في إنقاذ الوظيفية، غير أنه حكم على تلك الجهود بالقصور، لأن أيا من الآليات التي قدمها لا يلبي الشروط الضرورية للتفسير الوظيفي الصحيح. وبناء عليه يقدم إلستر خمسة معايير مأخوذة عن مرتون وشتنشكومب، وهي معايير ينبغي تطبيقها على التفسير الوظيفي للنمط المؤسسي أو السلوكي. كما يتخذ إلستر من التفسير الوظيفي أساسا لافتراض أنه عندما يتضح أن لنمط سلوكي معين نتائج مفيدة لجماعة ما، فإن ذلك يفسر بقاء هذا النمط السلوكي.

وهنا حاول أصحاب نظرية الثقافة أن يبينوا أن نظريتهم في القابلية الاجتماعية الثقافية للنمو، يمكن أن تقدم تفسيرات وظيفية بالشكل الذي يستجيب لمعايير إلستر الخمسة حول التفسير الوظيفي الناجح.

وهكذا، وفي ضوء ما تقدم، فإن نظرية الثقافة توفر، في نظر أصحابها، ما كان مفتقدا في الوظيفية البنائية، وذلك من خلال تصنيف أنماط الحياة القابلة للنمو، وكيف تتماسك أو تترابط تلك الأنماط. وإذا كان الرواد الأوائل من المنظرين قد حصروا أنفسهم في نمطين: التدرجية والفردية، فإن نظرية الثقافة تقدم تصنيفا أكثر تنوعا وأقوى تماسكا منطقيا يميز بين أنماط الحياة داخل المجتمع.

وإذا كان التفسير الوظيفي قد أخفق حين ربط الوظائف بالمجتمعات بأسرها، بدلا من أنماط الحياة المكونة لتلك المجتمعات، فإن مفهوم الثقافة السياسية قد تعثر كذلك لأنه قام على افتراض أن الأمة لديها ثقافة سياسية وحيدة، أي أن لكل أمة ثقافة سياسية خاصة بها، وهو الموضوع الذي يشكل الجزء الأخير من الكتاب وهو الثقافات السياسية.

الثقافات السياسية :

ينبه المؤلفون في مقدمة الباب الثالث إلى تصدر مفهوم الثقافة السياسية مجال علم السياسة في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، والذي عنى في نظرهم تحولا جوهريا من دراسة المؤسسات الرسمية إلى دراسة السلوك غير الرسمي الذي يضفي الحيوية على تلك المؤسسات، مع ربط سلوك الأفراد بالنظام الذي يعيشون فيه. غير أن هذا المفهوم (الثقافة السياسية) شأنه شأن مفهوم الوظيفة، قد تراجع من الوسط الأكاديمي في السبعينيات، أمام موجة فقد عارمة، اعتبرته مفهوما محافظا، يتجاهل علاقات القوة، ويعجز عن تفسير التغير الاجتماعي.

وفي رأي المؤلفين فإن القصور لا يكمن في مفهوم الثقافة السياسية ذاته، ويضيفون أن تحليل الظواهر من منظور فكرة أنماط الحياة، يمكن أن يفسر الاستقرار والتغير، وفي نفس الوقت لا يتجاهل علاقات القوة، ولا يوصم بالوقوع في أيديولوجية محافظة. وفي سبيل ذلك يقدمون تحليلات للأعمال الكلاسيكية حول الثقافة السياسية، تبيانا لقيمتها العلمية، وترتيبا لمادتها وفقا لمقولات نظرية الثقافة. وهي الدراسات التي ركزت على : الصين ـ ألمانيا، المكسيك، بريطانيا، إيطاليا، الولايات المتحدة، وكلها تدعم نظرية الثقافة في وجود أنماط حياة متنافسة داخل الأمة الواحدة. لأنه

وبغض النظر عن مستوى التقدم التكنولوجي، أو مستوى التعليم ومعدل الأمية، أو نوع النظام السياسي، فإن الأمة تتشكل من ثقافات سياسية متنافسة، لامن ثقافة سياسية واحدة.

يمهدون لذلك بتعريف صفة السياسي في الثقافة السياسية. وهنا يواجهون بتعدد التعريفات وتباينها لدرجة أن البعض رأى أن كل فعل يعتبر سياسة بطبعه، ولكن البعض يعرفها بأنها «مجموعة التوجهات إزاء عملية الحكم، مثل الاتجاهات نحو ما تفعله الحكومة وما يجب أن تفعله» الأمر الذي يجعل من الصعب الفصل بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي. بل إن وضع الحدود بين المفهومين يعتبر جزءا من الصراع بين أنماط حياة متنافسة. ولذلك يتجه المؤلفون إلى رؤية أنماط الحياة المختلفة لما هو سياسي وغير سياسي، الأمر الذي يوضح أن التمييز بين الصفتين يعتبر بذاته نتاجا للثقافة السياسية السائدة وما دامت أن الحدود بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي تصاغ اجتماعيا فينبغي أن تحتل الثقافة السياسية مكانا بارزا في علم السياسة.

وإذا كانت الثقافة السياسية تنتقل من جيل إلى آخر، فإنها لا تنتقل كمسلمات، ولكنها تتعرض لقدر ما من التغير. فالأفراد لا يتلقون المعايير السياسية ويتمثلونها بشكل سلبي. بل إن الثقافة السياسية تستجيب للتغير السياسي، مادمنا اعتبرناها بمنزلة أنماط حياة، قابلة للاختبار والتجربة، بل وعرضة للجدال بين الناس.

وقد لوحظ على الدراسات السابقة عن الثقافة السياسية أنها كانت تركز على الطابع القومي. ولذلك بقيت الاختلافات بين الأمم، وليس الاختلافات داخل الأمة الواحدة، هي محور البحث. وهكذا ظل الصراع داخل الأمة دون تفسير، ذلك على الرغم من الأدلة القوية على أن الاختلافات في القيم والاتجاهات السياسية داخل الأمم أكبر منها بين الأمم، بل إن الدراسات السابقة، وإن ركزت على الطابع القومي، تكشف عن وجود تنوع في الثقافات السياسية داخل القطر الواحد. وتتطابق هذه الأنواع مع أنماط الحياة الخمسة التي قدمتها نظرية الثقافة. مثال تلك الدراسات دراسة إدوارد بانفيلد عن «الأساس الأخلاقي للمجتمع المتخلف» والتي أجراها على الجنوب الإيطالي، والتي تقدم نموذجا رائعا لنمط القدرية. وهناك

دراسة لوشيان باي عن الثقافات السياسية في الصين، والتي نشرت تحت عنوان «الموظفون والكوادر»، والتي أثبت فيها أن أقوى أنماط الحياة في الصين هي: التدرجية والمساواتية، ولكن ذلك لا يمنع من وجود نمطي القدرية والاستقلالية على نحو ما، مع محاولة تفسير الثورة الثقافية في الصين على أساس هذا التنوع في أنماط الحياة.

وإذا كانت معظم الدراسات في الثقافة السياسية، على الطابع القومي، أو المقارنات بين الأمم، فإن الاستثناء الجدير بالذكر، والذي أشار إليه المؤلفون، هو الدراسة التي قام بها دانييل إلازار عن الثقافات السياسية الفرعية في أمريكا. وقد حاول، عن طريق دراسته للسياسة في كل ولاية من الولايات المتحدة، إبراز وجود وأهمية التنوع الثقافي الأمريكي. الأمر الذي يتفق مع نظرية الثقافة، مع اختلاف في تصنيف الثقافات السياسية عند إلازار، والتي صنفها إلى ثلاثة أنماط: فردية، تقليدية، أخلاقية. تتفق الأولى مع نمط الحياة الفردي، والثانية مع نمط الحياة التدرجي، أما الثالثة ففيها قدر من الغموض، ويقصد بها عموما النظام السياسي الجمهوري.

تابع المؤلفون الدراسات الحديثة حول الثقافات السياسية، للمقارنة بينها وبين نظرية الثقافة، فيعرضون لدراسة مهمة أجراها ألموند وفيربا عن الثقافات السياسية في كل من: الولايات المتحدة، بريطانيا، ألمانيا، إيطاليا، المكسيك. وقد تصدت الدراسة لتساؤل مهم: لماذا عاشت الديمقراطية في فترة ما بين الحربين في بريطانيا والولايات المتحدة، بينما كانت تنهار في القارة الأوروبية. وقد نشرت الدراسة في كتاب صدر عام 1980 بعنوان «الثقافة المدنية» وتدور الإجابة حول مقولة أن النظام الديمقراطي المستقر يتطلب ثقافة سياسية متوازنة (الثقافة المدنية) تجمع بين كل التوجهات. وقدمت الدراسة تصنيفا للثقافات السياسية يقوم على متغيرين أساسيين هما: الالتزام والانخراط (الاندماج). يشير الأول إلى اتجاه الفرد نحو النظام السياسي (اتجاهات موالية أو مغتربة)، أما الثاني فيقيس الاتجاهات نحو المشاركة في النظام السياسي، ويميز بين الخضوع والمشاركة.

يلاحظ المؤلفون أن مزج هذين البعدين يعيد ما سبق أن قدمته نظرية

الثقافة عن الانحيازات الثقافية المشتقة من تصنيف الشبكة ـ الجماعة. فالتوجه الموالي الخضوعي هو انحياز التدرجيين، والتوجه الموالي المشارك هو انحياز الفرديين، والتوجه المغترب المشارك هو انحياز المساواتيين، والتوجه المغترب الخضوعي يرتبط بالقدريين. أما عن استقرار الديمقراطية في بريطانيا والولايات المتحدة فيرجعها ڤيربا إلى نموذج الثقافة المدنية التي تتوازن فيها التوجهات المشاركة مع التوجهات الخضوعية.

ويختتم الكتاب بإثارة بعض التساؤلات حول النظرية، أو بالأحرى حول أنماط الحياة. فإذا كانت أنماط الحياة بهذا التنوع فكيف يتاح لأتباعها أن يتواصلوا، ناهيك عن تعاونهم مع بعضهم البعض؟ ولماذا لا تأخذ أنماط الحياة من بعضها البعض إلى أن يتلاشى الاختلاف بينها؟ وهل يتمثل الأفراد نمط حياة واحدا أم أنماط حياة متنافسة؟

والرد على ذلك أن التواصل بين الثقافات أمر حادث فعلا. كما أن وجود الفرد ليس حكرا على نمط حياة وحيد. فقد يجد الفرد نفسه في صراع مع منافسيه في السوق، وفي علاقات تدرجية في الحياة العسكرية، وفي علاقات مساواتية بالمنزل، بينما يعالج بعض أمور حياته باستسلام قدري. بهذا المعنى يعتبر الفرد في إطار هذه النظرية نظاما في ذاته، برغم أنه بالتأكيد ليس جزيرة منعزلة بنفسها. وفي النهاية تبرز الدراسة السمة المميزة لنظرية الثقافة في جملة واحدة: «إنها نظرية للتوازنات المتعددة»، ومجالها كيفية اختيار الناس لأسلوب حياتهم، والنتائج المترتبة على هذا الاختيار.

أ.د. الفاروق زكي يونس

موضوع هذا الكتاب هو المعاني. فنحن معنيون بالكيفية التى يضفي بها الأفراد معاني معينة على المواقف والأحداث والموضوعات والعلاقات، وباختصار على حياتهم، كيف يصل الناس إلى الاعتقاد بأن الطبيعة المادية تكون على شاكلة دون أخرى؟ كيف تبدو نظرة معينة للطبيعة البشرية أكثر معقولية من غيرها؟ لماذا يشعر بعض الناس بالخطر تجاه استخدام الطاقة النووية بينما آخرون متفائلون بذلك؟ لماذا يقود تدمير الغابات الاستوائية في أمريكا الجنوبية بعض الأفراد إلى حافة اليأس، بينما يدع آخرين دون تأثر واضح؟ هذا الكتاب يستكشف مختلف الشاشات الإدراكية، والتى من خلالها يقوم الناس بتفسير أو فهم عالمهم إلى جانب العلاقات الاجتماعية، التى تجعل رؤى معينة للواقع تبدو أكثر أو أقل مصداقية.

إننا نستخدم خلال هذا الكتاب مفردات مثل الذاتية، والبناء الاجتماعى، وتفسير المعاني. لقد أصبحت هذه الكلمات، لسوء الحظ، منطقة نفوذ لأولئك الذين يصرون على أنه من المستحيل لعلم اجتماعي أن ينشد في تفسيره الوصول لقوانين مطردة. فأنصار المذاهب التأويلية، والمناهج العرقية، والنظرية النقدية وما شابهها يجزمون بأن فهم البشر لا يتسق مع التنظير على غرار العلوم الطبيعية، لأن البشر هم الذين يضفون المعاني على حياتهم، بل يقال إن فهم البشر هو، فى الأغلب

تفسير نصي (أو حتى فن) أكثر من كونه علما.

إن هذا الفصل الجامد بين تفسير المعاني والتفسير العلمي في رأينا أمر غير مبرر. صحيح أن البشر يخلقون المعاني، لكن صحيح أيضا أنه من الممكن صياغة مقولات تتسم بالانتظام والتواتر تساعد على شرح، بل والتنبؤ بـ (أو إعادة التأمل في) البناء الإنساني للمعاني. إن الذاتية لا تعني استبعاد الانتظام والتواتر ما دامت المشاعر الذاتية للناس على اختلافهم تتجه بطرق متشابهة نحو أمور متشابهة.

إننا نأمل فى هذا الكتاب استعراض الدراسات السابقة، ومقارنة التوجهات النظرية المتضادة حول نظرية الثقافة، بغية المحافظة على مقولة أن العلم الاجتماعي وتفسير المعاني ليسا فقط متناغمين، ولكنهما أساسا يشكلان الموضوع نفسه .

ميكل تومبسون

ريتشار إليس

آرون فيلدافسكي

مقدمه

القابلية الاجتماعية والثقافية للنماء

ليس في نيتنا أن نغرق القارئ في تعريفات الثقافة التي لا حصر لها، والتي قد طرحت وجربت دون أن يتحقق اتفاق حولها بين الباحثين[1]. يكفي القول إن هناك اتجاهين في تلك التعريفات يتنافسان على التفوق، أحدهما ينظر للثقافة على أنها تتكون من القيم والمعتقدات والمعايير والتفسيرات العقلية والرموز والأيديولوجيات، وما شاكلها من المنتجات العقلية[2]، أما الاتجاه الآخر فيرى الثقافة على أنها تشير إلى النمط الكلي لحياة شعب ما، والعلاقات الشخصية بين أفراده وكذلك توجهاتهم[3]. وبدلا من المجادلة لمصلحة تعريف دون آخر، محاولين عبثا أن نبعد الناس عما اعتادوا على استخدامه، نأمل أن نصل إلى درجة من الوضوح، وذلك بالتمييز بين ثلاثة مصطلحات هي : التحيزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية وأنماط الحياة. فالتحيز الثقافي (Cultural bias) يشير إلى القيم والمعتقدات المشتركة. والعلاقات الاجتماعية (Social relations) تعرف بأنها أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد. أما عندما نود أن نرمز إلى

تركيبة حية من العلاقات الاجتماعية والتحيز الثقافي فنحن نتحدث، إذن، عن نمط الحياة (Way of life).

وفي فهمنا لأنماط الحياة لا نعطي أولوية في السببية للتحيز الثقافي على العلاقات الاجتماعية، أو العكس، وإنما كل منهما لا غنى عنها للأخرى. فبين العلاقات والتحيزات علاقة تبادلية، وكل منهما تتفاعل مع الأخرى وتقويها، ذلك أن الالتزام بأنماط معينة للعلاقات الاجتماعية يولد طريقة متميزة في النظر إلى العالم، كما أن رؤية العالم بطريقة معينة تبرر نموذجا منسجما معها للعلاقات الاجتماعية. وكما في حالة البيضة والدجاجة يكفي بيان أن كلا من التحيزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية مسؤولة عن الأخرى، دون الدخول في قضية من جاء أولا[4].

في هذا الكتاب نقدم نظرية للقابلية الاجتماعية/ الثقافية للنماء (Theory of Sociocultural Viability)، التي تشرح لنا كيف تحافظ أنماط الحياة على بقائها وكيف تفشل في ذلك[5]. والمشكلة التي نعنى بها ليست مشكلة الجذور، بمعنى متى وكيف ظهرت أنماط الحياة، ولكنها بدلا من ذلك مشكلة البقاء والاستمرار، بمعنى كيف يدعم نمط ما للحياة ذاته، وقد جاء إلى الوجود فعلا، وكيف يتغير؟ كيف تنمو قوة أنماط الحياة وكيف تضمحل؟

نحن نحاول أن نبرهن على أن استمرارية نمط الحياة تعتمد على وجود علاقة تساندية متبادلة، بين تحيز ثقافي معين ونمط محدد للعلاقات الاجتماعية[6]. تلك التحيزات والعلاقات لا يمكن الخلط والتوفيق بينها معا، وهذا ما نسميه «شرط الانسجام» (Compatibility condition). فأي تغير في طريقة إدراك الفرد للطبيعة المادية والإنسانية، على سبيل المثال، يؤدي إلى تغيير في مدى السلوك الذي يستطيع الفرد تبرير الأخذ به، وبالتالي في نموذج العلاقات الاجتماعية التي يستطيع الفرد تبرير عيشه فيها. إن القيم المشتركة والمعتقدات لا تتلاقى بشكل عشوائي وإنما هي دائما مرتبطة بالعلاقات الاجتماعية التي تساعد في إضفاء الشرعية عليها.

يستمر نمط الحياة في البقاء فقط إذا طبع أفراده بالتحيز الثقافي الذي يبرر هذا النمط. وعلى العكس من ذلك، (لأننا لا نريد تقرير أفضلية نمط حياة على آخر)، يجب على الأفراد، إذا ما أرادوا صياغة نمط حياة لأنفسهم، أن يتفاوضوا حول مجموعة القيم والمعتقدات القادرة على دعم

هذا النمط. وهدفنا هو بيان أنه، عبر نطاق واسع من الظواهر - سواء كانت طريقة توجيه اللوم أو تفسير اللامبالاة أو إدراك المخاطرة - تفرز العلاقات الاجتماعية تفضيلات ومدركات معينة تحفظ بدورها تلك العلاقات. وبدلا من أسلوب العلم الاجتماعي الذي يبدأ من النهاية، أي بالتسليم بالقيم والمعتقدات، فإن نظريتنا تجعل من الاهتمام بالسؤال حول «لماذا يريد الناس ما يريدونه؟ ولماذا يدركون العالم على نحو معين؟» موضوعات محورية في البحث الاجتماعي.

إن الحاجة لشرح تفضيلات الأفراد ومدركاتهم تستدعي أسلوب التفسير الوظيفي (Functional mode of explanation)، أي «الطريقة التي تعتبر آثار سلوك ما أو ترتيب اجتماعي معين عناصر أساسية لأسباب هذا السلوك»[7]. فالتحليل الوظيفي يوجه الانتباه نحو القيود الاجتماعية التي تطوق الفرد وتدعم بالتالي مجموعة معينة من المؤسسات الاجتماعية. إن أنماط الحياة تستمد قدرتها على البقاء من خلال تصنيفها لسلوكيات معينة، على أنها جديرة بالثناء وأخرى بأنها غير مرغوبة أو حتى غير قابلة للتفكير فيها. وبالرغم من أن الأفراد هم الذين يشكلون ويؤازرون ويتنافسون على أنماط الحياة ويشككون فيها، فإن العالم الاجتماعي يبدو كحقيقة معطاة بالنسبة لكل فرد على حدة. إننا ننحاز لرأي كارل بوبر Karl Popper الذي يؤكد أن «العالم يوجد بذاته إلى حد كبير، وأنه يفرز مشكلاته الخاصة.. وأن تأثيره على أي منا، بل وعلى أكثر المفكرين المبدعين الأوائل، يفوق كثيرا التأثير الذي يمكن أن يحققه أي منا عليه»[8].

وبينما نصر على أن أنماط الحياة هي التي توجه الفكر والسلوك لدى الأفراد فنحن نتفق مع أنتوني جيدنز Anthony Giddens على أن الوظيفية غالبا ما تفشل في إدراك أن الفرد في كثير من الأحيان يعرف «كثيرا عن شروط إعادة إنتاج المجتمع الذي ينتمى إليه»[9]. ويعتمد مدى وعي الأفراد بما يقدمونه من دعم نمط حياتهم على مستوى الوعي الثقافي لديهم. ومن وجهة نظرنا فإن الوظائف الظاهرة تلعب دورا يوازي في أهميته دور الوظائف الكامنة في تحديد القابلية الاجتماعية والثقافية للنماء.

لو صح أن التفسير الوظيفي معيب في مبدئه، وليس في تطبيقاته الماضية فقط، فإن نظريتنا سوف تنهار. ولهذا علينا توضيح أن العيب

يكمن في المطربين وليس في الأغنية. فبمراجعة استخدام وسوء استخدام التفسير الوظيفي لدى كبار المنظرين في الباب الثاني من الكتاب - من مونتسكيو إلى ميرتون - يمكننا بيان أن التحليل الوظيفي لا غنى عنه في شرح تماسك الحياة الاجتماعية. (فبعد كل شيء، لو لم يستطع نظام اجتماعي معين توليد أنماط سلوكية في العالم وقادرة على حفظ النظام ذاته، فكيف يعوِّل المرء على بقاء النظام إلا على سبيل المصادفة؟). ويعود سوء الاستخدام غالبا إلى ربط الوظائف بالمجتمع ككل، لهذا فإن تقسيم المجتمعات إلى أنماط الحياة المكونة لها وربط الوظائف بتلك الأنماط هو الذي يمكننا من إعادة الاعتبار للتفسير الوظيفي.

إن زعمنا بوجود علاقة ارتباطية بين قابلية أنماط الحياة للنماء، والانسجام بين العلاقات الاجتماعية والانحيازات الثقافية يكمله زعم آخر أكثر طموحا بوجود خمسة أنماط للحياة - هي التدرج والمساواتية والقدرية والفردية والاستقلالية - تتسق مع شروط القابلية للنماء[10]. ونطلق على ذلك عموما «نظرية الاستحالة»[11] impossibility theory .

وبالرغم من أن الرقم خمسة قد يبدو لبعض القراء عددا غير كاف مطلقا لأنماط الحياة، فإنه يتجاوز ضعف أنواع المفاهيم المتوافرة في النظريات الحالية للتنظيم الاجتماعي. والباب الثاني يوضح صحة هذا القول. ومع الإقرار بجدارة المنظرين الاجتماعيين العظام في السابق فإنهم نادرا ما جاوزوا نمطي الحياة: التدرج والفردية، تاركين بذلك الأنماط الثلاثة الأخرى وهي القدري، والمساواتي والاستقلالي. ودون هذه الأنماط الثلاثة الأخيرة تظل نظريات التنظيم الاجتماعي قاصرة، وتحتاج، كما يوضح روس آشبي Ross Ashby، إلى التنويع[12].

إن طرح أكثر من نمطين لتنظيم الحياة الاجتماعية يجعل شرح التغير الاجتماعي أكثر صعوبة وأكثر تشويقا كذلك، فإذا كان هناك نمطان فقط للحياة فإن النزوح من أحدهما يعني بالضرورة الاستقرار في الآخر. لهذا فنحن نؤكد أن تقبل وجود تغيرات بين خمسة أنماط للحياة يفرز نظرية أكثر قوة وتمييزا للتغير ذاته.

يحدث التغير لأن أنماط الحياة الخمسة ليست مغلقة كلية أمام الواقع الحي، برغم قدرتها على النماء. كذلك فإن القول بأن إدراك البشر في أي

مكان منحاز ثقافيا لا يعني أن الناس يستطيعون تشكيل العالم على هواهم. والمفاجأة - بمعنى المفارقة بين المتوقع والحاصل - لها أهمية محورية في خروج الأفراد عن نمط حياتهم. ويحدث التغير عندما تتدخل الأحداث المتتالية في نمط الحياة على نحو يجعله غير قادر على تحقيق التوقعات التي ولّدها، مما يستحث الأفراد بالتالي على البحث عن بدائل أكثر تبشيرا.

وفي نفس الوقت الذي تؤكد فيه نظريتنا على التنافس بين أنماط الحياة الخمسة على الأتباع، فإنها تؤكد كذلك أن هذه الأنماط يعتمد بعضها على البعض الآخر. فكل نمط حياة يحتاج إلى كل من منافسيه، إما لتعويض ما فيه من نقص، أو لاستغلاله، أو لتمييز هويته في مواجهة الآخر. وإذا أدى نمط حياة إلى تدمير آخر حكم على نفسه بالموت. فعلى سبيل المثال لو قام أنصار المساواة بتصفية أنصار التدرج والفردية، فسوف يؤدي افتقادهم لهدف يواجهونه إلى غياب أي مبرر في الحفاظ على حدود قوية للجماعة وبالتالي التقليل من شأن نمطهم في الحياة. أو لنأخذ مثلا آخر، لو استطاع أنصار الفردية تخليص العالم من التدرج فلن يكون لديهم سلطة السوق الإضافية لإنفاذ قوانين العقد، وبالتالي ينهار نمط حياتهم. وإذا كان كل نمط حياة معتمدا على كل من الأنماط الأربعة المنافسين على البقاء، كما نحاول أن نبرهن، فإن ذلك يعني بالتبعية أن وجود نمط ما للحياة يتطلب وجود خمسة أنماط على الأقل، في الواقع. وهذا ما نشير إليه «بشرط التنوع اللازم» requisite variety condition، بمعنى أنه قد يكون هناك أكثر من خمسة أنماط، إلا أنها لا يمكن أن تقل عن ذلك.

إن القول بعدم قدرة نمط حياة ما على الوجود وحده لا يعني أن كل نمط حياة سوف يكون موجودا بالمثل في دولة معينة وفي لحظة محددة، ذلك أن المجتمعات ربما تتكون بطريقة تساند أنماط حياة معينة وتحبط غيرها. «فالاستثناء الأمريكي»، على سبيل المثال، الذي يجمع بين الفردية والمساواة قد تآمر على إضعاف التدرج[13]، وعلى النقيض في بريطانيا تحالف التدرج والفردية على نحو أدى إلى استبعاد المساواة إلى حد كبير. ولا نعني بهذا أن مثل تلك الأنظمة تعيش في حالة من التوازن الساكن. على النقيض من ذلك، سوف نوضح أن النماذج المتواترة، مثل تلك التي تميز النظامين الأمريكي والبريطاني، تعد ممكنة فقط إذا كانت أنماط الحياة

المتعايشة معها في حالة من علاقات اللاتوازن، بحيث تغير باستمرار من قوتها النسبية دون الوصول إلى حالة دينامية منتظمة. لهذا فإن الاختلافات بين الأنظمة تكمن في الصور المختلفة لانعدام التوازن المتكرر بين أنماط الحياة الخمسة.

إن دراسة الثقافة، مهما كان تعريفها، تبرز بذاتها حقيقة تفردها، فالثقافات بهذا التصور تتنوع بتنوع الأمم، الجماعات العرقية، الشركات، النوادي، وسائر التجمعات الأخرى بين الناس التي تفكر بطريقة مختلفة ولو قليلا عن غيرها، وتستخدم رموزا متباينة إلى حد ما، أو التي تعبر ممارساتهم وصنائعهم المعتادة عن شيء ما خاص بهم. فالثقافة الفرنسية مختلفة عن الثقافة البريطانية وعن الثقافة الأمريكية، وكذلك تختلف ثقافة شركة أودي Audi عن فورد Ford وعن تويوتا Toyota، وتختلف ثقافة البرسبتاريان[*1] عن ثقافة الكويكرز[*2] وعن ثقافة البابتست[*3]، وهكذا. وكل من يسعى إلى تصنيف الثقافات (أو بعبارة أقل طموحا، أن يصوغ تعميمات كلية حول السلوك الإنساني) معرض لمجابهة أولئك الذين يتمسكون بالخصوصية الكامنة في المجتمعات والتنظيمات المختلفة، وينهضون مع علماء الأنثروبولوجيا محتجين: «ليس هذا صحيحا في قبيلتي». وفي محاولتنا لتجاوز هذا الاحتجاج نوضح أنه بالرغم من أن للأمم وجماعات الجيرة والقبائل والأجناس، أنظمة متميزة من القيم والمعتقدات والعادات فإنه من الممكن حصر قناعاتهم حول الحياة في عدد قليل من التحيزات الثقافية. ومن رأينا أنه بتحديد عدد أنماط الحياة القابلة للنماء يمكن إنقاذ دراسة الثقافة من أيدي الدارسين للإثنوجرافيا (علم الأجناس)[14] ethnography، والذين ينظرون للثقافة على أنها أداة لإضعاف نظريات العلم الاجتماعي.

إن كون نظرية ما جديدة لا يعني بالتأكيد أنها صحيحة. (ونحن نتذكر ذلك القول المأثور في العلم الاجتماعي: لو كان صحيحا فليس جديدا، ولو كان جديدا فليس صحيحا). في الباب الثالث نقوم بتحليل بعض الأعمال الكلاسيكية في أدبيات الثقافة السياسية، بدءا من كتاب ألموند Almond وفيربا Verba وهو «الثقافة المدنية» The Civic Culture إلى كتاب بانفيلد Banfield وهو الأساس الأخلاقي للمجتمع المتأخر The Moral Basis of a

Backward Society ، وكتاب باي Pye حول الثقافات السياسية الصينية، وذلك لكي نبين حجم الاختلاف الذي تحدثه نظرية ما. وهدفنا أولا أن نعزز حجتنا بأن الحياة الاجتماعية تزخر بأكثر من التدرج والفردية، وذلك بتوضيح أنه من خلال الأمثلة الممتدة ـ كالثورة الثقافية في الصين والعشائرية اللاأخلاقية في الجنوب الإيطالي ـ يتأكد لنا أن نمطي المساواة والقدرية لا يزالان على قيد الحياة في عصرنا الراهن. وهدفنا الثاني من مسح هذه الأعمال هو، توضيح أنه على الرغم من اهتمام المؤلفين بثقافة قومية بعينها فإن دراستهم الأمبريقية توحي لنا بعالمية ظاهرة تنافس أنماط الحياة داخل كل مجتمع، وإن كان بنسب متفاوتة.

نقطة الانطلاق : تصنيف الشبكة ـ الجماعة Grid-Group

تنطلق نظريتنا من نقطة معينة هي تصنيف الشبكة ـ الجماعة الذي اقترحته ماري دوجلاس Mary Douglas. وهي تطرح مقولة أن التنوع في درجة انخراط الفرد في الحياة الاجتماعية، يمكن استيعابه على وجه صحيح من خلال بعدين للأنشطة الاجتماعية: الجماعة والشبكة. «الجماعة» تشير إلى مدى اندماج الفرد في وحدات متماسكة. فكلما زاد الاندماج خضع اختيار المرء بقواعد مفروضة عليه من الخارج. وكلما كان نطاق تلك القواعد شاملا وملزما تقلصت مساحة التفاوض المتاحة في حياة الفرد[15].

وكما تشرح ماري دوجلاس، فإن بعد الجماعة يتناول مدى «تأثير عضوية الجماعة في استغراق حياة الفرد ودعمها». فالمرء الذي يرتبط مع آخرين في الإقامة المشتركة والعمل المشترك والموارد والترويح المشترك، سوف يعطي معدل ارتباط مرتفعا بالجماعة. وكلما مضينا قدما على محور الجماعة أحكم الضبط على القبول داخل الجماعة، وارتفعت الحواجز الفاصلة بين الأعضاء وغير الأعضاء[16].

وعلى الرغم من أن مصطلح الشبكة ـ كما نستخدمه هنا ـ قد يبدو غير مألوف لدى علماء الاجتماع فإن المفهوم الذي يتضمنه ليس كذلك. فقد قدم دوركايم في كتابه «الانتحار» نفس الفكرة تقريبا في مناقشته «للتنظيم الاجتماعي»[17]. والسياق الاجتماعي عالي التنظيم (أو شديد التشابك) يتميز ـ كما قالت ماري دوجلاس ـ «بمجموعة واضحة من التصنيفات

المؤسسية التي تفصل بين الأفراد وتنظم تفاعلاتهم». في مثل هذه المنظومة «لا يتنافس الذكور حول مسائل الأنثى، ولا يقوم الأبناء بتحديد علاقاتهم مع الآباء». وكلما هبطنا على مسار الشبكة وجدنا أن الأفراد يتفاوضون أكثر حول علاقاتهم الخاصة مع الآخرين[18].

تعد أنماط الضبط الاجتماعي نقطة التركيز في تحليل الشبكة ـ الجماعة. وكما يسعى هذا التحليل لإثباته، فإن الاختيار الفردي قد يقيد إما من خلال انصياع الفرد لقرارات الجماعة، أو مطالبة الأفراد باتباع قواعد معينة مصاحبة لوضعهم في الحياة.

الضبط الاجتماعي هو شكل من أشكال القوة. ففي إطار الشبكة ـ الجماعة يخضع الأفراد للتأثير كما يحاولون التأثير في آخرين. أي أن شكل القوة ـ بمعنى من المخول من غيره بممارسة القوة ـ هو الذي يتباين.

فالحدود القوية للجماعة مع أقل قدر من القيود هي التي تفرز علاقات اجتماعية مساواتية. ولأن مثل هذه الجماعات تفتقر إلى تمايز داخلي للأدوار (كنتيجة لانخفاض قيود الشبكة) فإن العلاقات بين أفرادها غير واضحة. ولأن الأفراد بحكم مراكزهم ـ المتساوية ـ لا يتمتعون بسلطة على بعضهم البعض، فإن الصراعات الداخلية يكون من الصعب حلها. وقد يستطيع الأفراد ممارسة سلطة الضبط على بعضهم فقط إذا زعموا أن ذلك باسم الجماعة، ومن هنا يتكرر اللجوء للطرد في تسوية الخلافات داخل الجماعة. وتؤدي هذه الحلول ذات الطبيعة الحادة إلى إخماد التباينات الفردية، وبالتالي تظهر على السطح فصائل تتنافس على السيطرة داخل الجماعة[19].

وعندما تتسم البيئة الاجتماعية للفرد بقوة حدود الجماعة وإلزامية قواعدها فإن المحصلة هي علاقات اجتماعية متدرجة. ويخضع الأفراد في هذا السياق الاجتماعي لكل من ضبط الأعضاء الآخرين في الجماعة ومتطلبات الأدوار المفروضة اجتماعيا. وعلى عكس المساواتية التي تنقصها أدوات حادة لضبط أعضائها فيما عدا الطرد، فإن لدى التدرجية «ذخيرة من الحلول المختلفة للصراعات الداخلية بما فيها الترقي، التنحي جانبا، تنزيل الدرجة، بإعادة الفصل وإعادة التحديد». إن ممارسة السلطة (وعدم المساواة على وجه العموم) تبرر على أساس أن الأدوار المختلفة للناس

تمكنهم من العيش معا، بشكل أكثر انسجاما من أية ترتيبات بديلة أخرى[20].

وعندما لا يرتبط الأفراد بالاندماج في جماعة أو ممارسة أدوار موصوفة لهم فهم يعيشون في سياق اجتماعي فردي. في مثل هذه البيئة تكون كل الحدود مؤقتة وقابلة للتفاوض. وبالرغم من أن الفرديين بحكم تعريفهم متحررون نسبيا من ضبط الغير، فإن ذلك لا يعني أن المرء لا ينخرط في أنشطة ممارسة الضبط على آخرين. على العكس فإن نجاح الفرديين غالبا ما يقاس بحجم الأتباع الذين يستطيع الفرد قيادتهم[21].

أما أولئك الناس الذين يجدون أنفسهم خاضعين لقيود ملزمة ومستبعدين من عضوية الجماعة فيمثلون نمط الحياة القدري. فالقدريون ينضبطون من الخارج. وكمثل التدرجيين، يكون مجال استقلاليتهم الفردية مقيدا. قد تتاح لهم حرية اختيار محدودة لقضاء الوقت، والمخالطة الاجتماعية واختيار مأكلهم وملبسهم ومكان معيشتهم وعملهم. غير أن القدريين مع ذلك، وعلى خلاف التدرجيين، يستبعدون من عضوية الجماعة المسؤولة عن صنع القرارات التي تحكم حياتهم[22].

وبالنسبة لعدد قليل من الأفراد فهناك نمط خامس للحياة، ينسحب فيه المرء كلية من دائرة الهيمنة والقهر الاجتماعي. هذا هو نمط حياة المعتزل، الذي يفر من الضبط الاجتماعي برفضه الهيمنة على آخرين أو الخضوع لهيمنتهم.

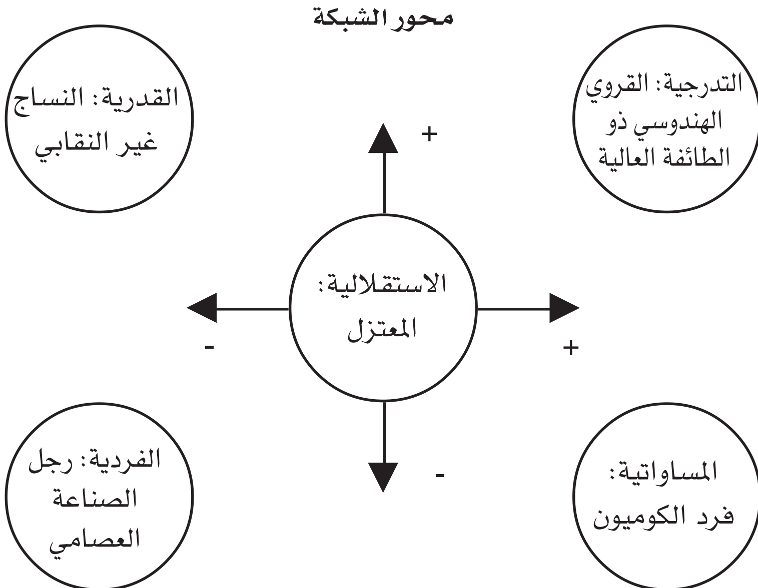
لكي نقدم للقارئ فهما أوفى لهذه الشرائح قمنا بتصوير حالات حية لتوضيح الأنماط الخمسة. فكل من القروي الهندوسي الذي ينتمي لطائفة عليا، والشخص الذي يعيش في كوميون (Commune) غربي مكتف ذاتيا، يمثلان جماعة إيجابية قوية الترابط. وعلى الطرف الآخر من المقياس يمثل رجل الصناعة العصامي ذو الطابع الفيكتوري (Victorian)، والنساج غير النقابي الذي يعمل في مصنعه حالة لجماعة ضعيفة الترابط (شكل 1)[23]. إن ما يميز بين القروي الهندوسي وفرد الكوميونة الغربي، أو بين مالك المصنع والعامل الأجير عنده هو مدى القيود، أي «بعد الشبكة»، فكل من القروي الهندوسي ذي الطائفة العالية والعامل غير النقابي يعيش في سياق شبكة قوية، حيث تخضع حريتهما حيثما ذهبا إلى قيود حديدية للشبكة المفروضة عليهما اجتماعيا، فلا يستطيعان عمل أشياء أو القيام

بتصرفات معينة. وعلى النقيض الآخر يعيش كل من رجل الصناعة العصامي وفرد الكوميونة الغربي في سياق اجتماعي مناف بشدة لقيود الشبكة وممارسة القهر، بحيث يعتبر كل منهما نفسه حرا في اتباع السلوك الذي يريده، أي في هذا المثال، تشغيل وفصل من يراه ملائما للعمل، بالنسبة للأول، والتصرف في كل المجالات على قدم المساواة مع زملائه في الكوميونة، بالنسبة للأخير.

إن رجل الصناعة العصامي قد وصل لما هو فيه بممارسته المليئة بالحماس للفردية الصارمة. فليس هذا الرجل إلا نفسه دائما، صريح وغير متردد، يقيس النجاح بمعناه المادي، وتستهويه حرية العمل في مناخ السوق كآلية لزيادة الثروة والرفاهة، وهو يسير وفق استراتيجية شخصية تتسم بالفردية الجريئة والمناورة بلا خجل.

شكل (1)

الأشكال الخمسة موزعة على محوري الأنشطة الاجتماعية



إنه مادي براجماتي، يبني شبكة الأعمال على إقناع الآخرين بأنه مخاطر جيد، يعتقد أن العالم مكان بالغ الصعوبة وإذا لم يصل إليه أولا سيصل غيره، وأن الأمر، على أي حال لا يكون إلا للأفضل. وبرغم أنه لا يعبأ كثيرا بالأخلاقيات، فقد يؤكد، إذا اضطر لذلك، أن تلك المنافسة الجامحة هي التي تسفر عن تحويل المواد الخام في البيئة الخارجية إلى موارد يمكن التصرف فيها. هذا المرء، كما يخبرنا، يزدهر فقط عندما يخدم الآخرين. فلعبته هي تلبية حاجات الناس بشكل أفضل من منافسيه. ويؤكد أن المهارات البشرية والمشروع الخاص والجرأة تقود إلى مباراة ذات حصيلة إيجابية يصبح جميع الأطراف خلالها في وضع أفضل - صاحب المصنع وعمال المصنع معا - عما كانوا عليه من قبل. إن عنوان (ومضمون) كتاب جوليان سيمون Julian Simon، الذي يصف الناس بأنهم «المصدر المطلق» The Ultimate Resource، وكذلك روايات أين راند Ayn Rand تصف هذا التحيز للفردية.

أما العامل الأجير لدى صاحب المصنع فيجد نفسه على الطرف المقابل مستقبلا لكل هذا، ليس بمعنى أن حياته مأساة نتيجة للاستغلال (وإن كانت كذلك في بعض الأحيان)، وإنما بمعنى أنه يجد نفسه هدفا لتحكم مخدومه. فالسياق الاجتماعي الذي يعيش فيه يتسم بانخفاض أثر الجماعة وارتفاع تأثير الشبكة، فهو مطوق بقواعد شديدة، من حوله. وهو يتصور أن هناك أوقاتا طيبة وأخرى صعبة يعيشها المرء، بصرف النظر عن مهارته وشخصيته واجتهاده. ولأنه غير نقابي فهو يتعامل بمفرده مع مخدومه، ولكن الاختلاف الدقيق أن ذلك العامل ليس لديه سوى تلك العلاقة، في حين يمتلك مخدومه علاقات عديدة أخرى. وقد عبرت إليزابث جاسكيل Elizabeth Gaskell عن هذا المأزق حين وصفت حياته بأنها بمنزلة لعبة حظ أو لوتاريا Lottery[24]. فالبيئة التي يعيش فيها هذا العامل تحمل له أشياء جيدة أحيانا وسيئة أحيانا، لكنه غير قادر على عمل شيء (أو أي شيء ملائم بمعنى من المعاني) حيالها. فاعتقاده بعدم قابلية تلك البيئة للتنبؤ، وافتقاده لأي معلومات منها استجابة لأفعاله، يعني أنه لا يستطيع بناء تصور عقلي متكامل لهذه البيئة. أحيانا تسير الأمور وأحيانا لا تسير، وهو يغالبها على أفضل ما يستطيع. وقد يفلح بالفعل، ولكن ليس بجهوده الخاصة

مطلقا، ما دام توجهه قدريا. هذا السياق الاجتماعي هو عبارة عن تحمل أعباء، إذ في غيبة أي شكل للترابط الجماعي (بمعنى أي جماعة متماسكة تستطيع التفاوض مع صاحب المصنع نيابة عن سائر الأيدي العاملة) تصبح استراتيجيته، لا محالة، هي البقاء لشخصه.

أما الهندوسي الذي ينتمي لطائفة عليا فيتمتع، بفضل عضويته في تلك الطائفة المتماسكة، بحقوق معقولة على الأرض والمياه وفي الواجبات الدينية والتميز عن مواطنيه في القرية. وعلى خلاف عامل المصنع، فإن القواعد التي تفرض قيودا حديدية على سلوك ذلك الهندوسي رفيع المكانة ليست نتيجة لخضوعه لتأثير الغير، بل إنها أدوات تمكنه من التأثير في الآخرين. هذه القواعد ليست مفروضة على جماعته من قبل جماعة أعلى لإبقائه في وضع أدنى، ولكنها مفروضة ذاتيا للحفاظ على جماعته في مرتبتها الرفيعة، وللتأكد من أن حدودها ليست ضبابية، وأن معايير تمايز الطائفة لا تضمحل نتيجة لضعف الالتزام، الأمر الذي قد يؤدي إلى وضع التعاملات عن قنواتها الصحيحة. والمحصلة هي بيئة ينظم فيها الجميع، ويكون لكل شيء مقامه، وتصبح القضية هي مجرد الحفاظ على كل شيء في محله. والسبيل لذلك هي المراقبة الدقيقة للقواعد التي تحمي كل مستوى من التدرج حتى لا يختلط مع المستوى الأدنى[25]. ويتبع هذا الهندوسي ذو الطائفة العالية استراتيجية مناورة يحيط نفسه من خلالها، بقواعد عامة - في الغذاء والمهنة والزواج والعبادة - تناسب جماعته.

أما عضو الكوميونة الغربي المكتفي ذاتيا فيرفض التسليم بعدم المساواة، التي ترتبط بالضرورة بنظام الطوائف الهندوسي فهو عضو في جماعة تتسم فوق كل شيء آخر بالمساواة، وتكتسب تعريفها لا من علاقات طائفية متفق عليها مع الجماعات الأخرى، ولكن بالاعتراض النقدي على المجتمع الأكبر لما فيه من قهر وعدم مساواة. فجماعته التي تكرس المساواة تفصل نفسها عن العالم الخارجي البغيض والضاري، والذي تنعدم فيه المساواة «بحائط من الفضيلة» wall of virtue الذي يحمي من بداخله، وهكذا يوفر لهم طريقتهم الفريدة في التنظيم. أما المشكلات التنظيمية التي تنجم عن تركيب جماعة إيجابية على شبكة علاقات سلبية فهي : كيفية الحكم من دون سلطة مركزية، وشرعنة الصراع الداخلي بين أتباع مخلصين، والإبقاء

على العضوية دون قهر (كما في النظام التدرجي) أو انتقائية توزيع العوائد (أي كالنظام الفردي).

وبالرغم من أن هذه النتائج قد تعني الكارثة في نظر الفرديين وأنصار التدرج، إلا أن أنصار المساواة لا يشغلهم توزيع المكاسب لأنه عمل منتقد، ذلك أن ما يعنيهم هو الحماس وليس إجازة السوق أو دقة التنظيم. فالانقسام مرض متوطن لكنه ليس بكارثة، وكل شيء صغير هو في النهاية جميل.

المعتزل ينسحب عمدا من العلاقات الاجتماعية القهرية التي تنغمس فيها أنماط الحياة الأربعة الأخرى، بطرقها المختلفة[26]. هذا النمط الاستقلالي في الحياة قد ينتعش كلما أمكن الانسحاب من العلاقات الاجتماعية القهرية، وإذا استطاع المعتزل أن يتقهقر إلى حصن جبلي أو وجد ناصية بعيدة في متناول يده لا يستطيع أي من أنماط الحياة المذكورة أن يقترب منها (أولا يهتم بالوصول إليها). والمعتزل يفضل تجنب أشكال التأثير المفروضة على عامل المصنع وعلى عضو كوميونة الاكتفاء الذاتي، كما أنه في نفس الوقت يقاوم إغراءات قد تقوده إلى ممارسة التأثير على طريقة صاحب المصنع أو الهندوسي ذي الطائفة العالية. فإذا امتهن عملا (كسائق تاكسي مثلا أو مزارع بسيط أو حارس بناية مكاتب صغيرة) يمارس على أفضل وجه بطريقة فردية أكثر منها جماعية، ولا يدر عوائد كبيرة للنجاح فيه (حيث إن سائق التاكسي مهما كان بارعا لن يقود سوى سيارة واحدة، وكذلك الحارس لا يستطيع أن يعمل إلا في بناية واحدة مهما كان عدد المكاتب فيها)، فإن المتطلبات التي يحتاج إليها مثل هذا العمل لن يكون من الصعب عليه تلبيتها. وتهدف استراتيجيته إلى الاستقلالية : اكتفاء ذاتي مستريح ولا يدين بالفضل لغيره.

هذه الكائنات الاجتماعية الخمسة تشكل عناصر نظرية الثقافة. كل منها يعزز نمطا خاصا للعلاقات الاجتماعية وينحرف إلى جانب مجموعة متميزة من القناعات حول العالم والناس، وكل منها قادر على الحياة والمشاركة ويقوم بتبرير نمط واحد من أنماط الحياة الخمسة. إلا أن الواقعيين لن يرضوا بهذه الصياغة . وسوف يجادلون بأننا جميعا نعيش في عالم واحد وننتمي إلى جنس واحد، ولذلك فالطبائع المتعددة التي تعوز هذه الكائنات الاجتماعية الخمسة لكي تستمر في النماء لا تتوافر لدينا. ولكن بالطبع

هناك قدر غير قليل من عدم التأكد في هذا العالم يجعلنا قادرين على الانحياز بقناعاتنا على هذا النحو أو ذاك. وعلى سبيل المثال لم تتوافر بعد الحقائق الكاملة التي تحسم جدلنا حول ما إذا كانت الخطيئة متأصلة في الإنسان أم لا، أو حول مخاطر وفوائد الطاقة النووية، حيث يخجل المرء من إطلاق أحكام تامة بصددها، وكل ما تفترضه نظرية الثقافة هو أن هناك دائما قدرا من عدم التأكد من هذا النوع.

كذلك لا تزال الموارد متعددة بحكم تعريفها برغم كل الجهود التي كرست لتحديدها. إن الذين يتحدثون عن «الموارد الطبيعية» (المساواتيون) والذين يرون الإنسان مستغرقا في دائرة حلزونية من استنزاف الموارد، يدخلون في صراع لا يقبل حلا مع أولئك الذين يتحدثون عن «المواد الخام» (الفرديين) والذين يعولون على القدرة الكبيرة للمهارات البشرية الكامنة والمتنامية، التي يظهرها البشر في استخدام المواد الخام. بالنسبة للمساواتيين فإن الطبيعة (يقصد مواردها) «محسوبة بدقة»، أما بالنسبة للفرديين فهي «وفرة غامرة تحكمها المهارة». ولا يتبنى التدرجيون أيا من هذه الأفكار، فإذا كانت الموارد في كل مكان في نضوب فلن يكون من اليسير تبرير توزيعها غير العادل، وإذا كانت الموارد متفجرة كالفطريات نتيجة لأي محاولات فردية غير منظمة، فلن يكون هناك داع لتخطيط إطار العمل الذي يقوم به التدرجيون من أجل تنمية وتوزيع الموارد. والطبيعة في نظر أنصار التدرج تستلزم أن يكون المرء متماثلا مع المحيط الاجتماعي، ومعاييره الثرية في التمييز بين الناس بحيث يتأتى النجاح عندما يقوم كل بدوره الصحيح وبالطريقة الصحيحة، بينما تنزل الطبيعة عقابها إذا ما تخطى الناس حدودهم المرسومة بعناية.

وبالنسبة للقدريين فقد يكون العالم وفرة غامرة (حيث تتحقق الوفرة لهم أحيانا) ولكنهم، وعلى خلاف خبرة الفرديين، لا يرون ما يفعلونه ذا أهمية. إن ما يحكم النظام الطبيعي في نظر القدريين ليس هو المهارات بل الحظ. أما المعتزلون فلا يفكرون في الغد (على خلاف المساواتيين الذين يهتمون بأصغر الأشياء) لأن هدفهم ليس هو إدارة الطبيعة أو استغلالها أو تكييف أنفسهم مع حدودها الصارمة. إنهم بانسلاخهم من هذه الالتزامات التي يزينها الآخرون لأنفسهم، يسعون للاندماج مع الطبيعة. وهم يفعلون

هذا ليس عن بؤس من الحرمان المفروض ذاتيا، ولكن لمشاركة الطبيعة غناها، حيث يرون وفرة الطبيعة متاحة بحرية للجميع.

الأنماط خلف الأبعاد

تعرف ماري دوجلاس الجماعة بأنها «الخبرة في وحدة اجتماعية متماسكة»، وتشير الشبكة إلى «القواعد التي تصل الشخص بالآخرين على أساس من المصلحة الذاتية»[28]. بهذا يتوافر بعدان للصفة الاجتماعية وهما: الجماعات والشبكات، مما يسمح بفهم أساس التمييز الرياضي بين أنماط العلاقات، فإذا اتخذت العلاقات بين الأفراد نمط الجماعة فسوف ننتهي إلى نفس نمط العلاقات التي تربط تلك المجموعة من الأفراد، بصرف النظر عن أي فرد تختاره لبدء عملية حصر الجماعة (كما يساعد ذلك على فصل تلك المجموعة من الأفراد عن سواهم من غير الأعضاء فيها)، أما إذا نظمت العلاقات في شكل الشبكة فإن النمط المستخلص يكون خاصا بالفرد الذي اخترناه، ولو استخدمنا الرسوم البيانية فإن الشكل البياني سوف يصور العلاقات بين كل أعضاء الجماعة، بينما سوف يتحتم علينا صياغة عديد من الرسوم بعدد الأفراد أنفسهم إذا كان الهدف هو تمثيل أنماط الشبكات نفسها.

في العلم الاجتماعي (كما سنوضح في الباب الثاني) يفسر هذا التقسيم على أنه النمط مقابل اللانمط. فالجماعات مصنفة بوضوح، ولكن الشبكات هي المحصلة الناتجة عن انهيار الأنماط - أي الجماعات (لأن الشبكات تنتشر عبر المكان وليس لها حدود، كما تتعدد بتعدد الأفراد الذين يشكلونها). إن بعدي الجماعة والشبكة ينبثقان تماما من الاعتراف؛ أولا، بأن كلا من الجماعات والشبكات هي أنماط، وثانيا، بأنها قد تتقاطع مع بعضها البعض لإيجاد شبكات من الجماعات (متدرجة) ومجموعات من الشبكات (أسواق). وكلما تحركنا للأمام والخلف تغيرت الأمور بمحاذاة البعدين فيما بين تلك الأنماط المعروفة لتنظيم الحياة الاجتماعية.

إن التمثيل البياني الواحد لأعضاء الجماعة يعني أنهم يستطيعون بالفعل المشاركة في الخبرة التي يتضمنها نمط العلاقات، ولكن أعضاء الشبكة لا يستطيعون ذلك، حيث يكون لكل منهم تمثيله الخاص. ومع ذلك فالشيء

المشترك بين المنتمين للشبكة هو الخبرة المشتركة؛ أما كأعضاء في مركز الشبكة (بالنسبة لمن توافرت لهم القوة والحظ بدرجة كافية تسمح بصياغة للعلاقات دون قيود جادة)، أو كأعضاء على هامش الشبكة (بالنسبة لأولئك الذين امتنعت عليهم علاقات عديدة ربما استطاعوا صياغتها، وذلك بفعل الاندماج المسبق لأقرانهم في شبكات الغير). وباختصار فإن خبرة الانخراط في الشبكة يمكن إدراكها وتقاسمهما من خلال كسر التماثل الذي تتضمنه.

إذا ما أردت أن تقيم نظاما اجتماعيا يسعى أفراده لتعظيم التفاعلات بينهم، دون السماح لهم بتشكيل أنفسهم في جماعات فسوف تصل في نهاية المطاف إلى شريحتين متميزتين: مراكز الشبكة (الفرديون) وهوامش الشبكة (القدريون). هاتان الشريحتان سوف تكونان في ذلك مختلفتين كلية عن تلك التي تتكون في نظام مناقض، تتعاظم فيه التفاعلات دون تكوين شبكات فردية. إن كسر التماثل في هذه الحالة سوف يحدث بين نوعين من الجماعات: هؤلاء الذين يعظمون التفاعلات فيما بينهم بالحفاظ على جماعتهم بمنأى عن الجماعات الأخرى (المساواتيين)، وأولئك الذين يعظمون تفاعلاتهم من خلال تصنيف جماعتهم، وليس أنفسهم في علاقات منتظمة ومدرجة مع الجماعات الأخرى (التدرجيين).

إن أنصار المساواة ومن خلال الاحتفاظ بجماعتهم منقطعة الصلة بالعالم الخارجي، يستطيعون تعظيم تفاعلاتهم عن طريق ربط كل عضو في الجماعة بالآخر (المساواة المؤسسية). أما التدرجيون فيزيدون من تفاعلاتهم بربط أنفسهم بالجماعات الأخرى، ولكنهم في أثناء ذلك يفرضون قيودا لا مفر منها على كثافة التفاعلات داخل جماعتهم. فالسلع والخدمات التي تمدهم بها جماعات أخرى لا يمكن بعد ذلك أن يوفرها أعضاء الجماعة، والعكس صحيح، وإلا فلن يكون هناك سبيل للتمايز بين الجماعات (اللامساواة المؤسسية).

أما المعتزلون فهم، وكما هو متوقع، بمنزلة الشواذ. فبدلا من تعظيم تفاعلاتهم الاجتماعية (كما يفعل أعضاء الجماعات الأربع الأخرى، كل بطريقته الخاصة) يتحرك المعتزلون في الاتجاه المعاكس: بتقليل تفاعلاتهم. وبتنحيهم عن كل أشكال العلاقات القهرية يصلون إلى أحد أجزاء مصفوفة الشبكة/ الجماعة ـ وهو المركز ـ وهو ما يعد غير متاح لأي من الأعضاء

المندمجين في الجماعات والشبكات الأخرى.

إن من المزايا الأساسية للكشف عن هذه الأنماط المختلفة للعلاقات أننا نستطيع أن نرى الآن أن حيز الشبكة ـ الجماعة ليس مأهولا بالتساوي. فخلال عملية تعظيم التفاعلات (أو تقليلها في حالة المعتزلين) يتجه الناس إلى التجمع، في النهاية، في الأركان الأربعة وفي المركز، وعلى ذلك تقضي أطروحة نظرية الثقافة بأن الناس، بتفاعلاتهم، ينظمون أنفسهم في هذه التكتلات الخمسة، لكن، وبصرف النظر عن قيام الناس بتنظيم أنفسهم بالفعل، أو قيام منظري الثقافة بتصنيفهم في تلك الأماكن، يبدو أن هذا النموذج الخماسي يثير مشكلة جادة وهي: إنكاره للحرية الفردية.

مدى حرية اختيار ماذا؟

بالنسبة لكثير من المراقبين يبدو وضع الناس في شرائح كنوع من التعسف على الفرد، لأنهم يتساءلون: هل تصبح أساليب الحياة بمنزلة برامج تحدد للناس ماذا يفضلون وكيف يتصرفون، في حين أن الأفراد ليسوا مجرد كائنات أوتوماتيكية أو شخوص آلية أو أرقام رمزية أو حتى عرائس متحركة تحركها أيد خفية؟ إن حل إشكالية بناء المفاضلة يبدو أنه سيكون على حساب الخيار الفردي.

وردنا على ذلك أن أساليب الحياة المتعددة تعطي للأفراد فرصة شاملة، وإن كانت غير مطلقة، للاختيار. إن وجود أنماط تنظيم متنافسة يتيح للأفراد معرفة بالإمكانيات الأخرى، وفرصة لملاحظة كيف يعيش الناس في ظل الأنماط الأخرى. ويستخدم الأفراد قدرتهم العقلية لمقارنة الترتيبات الاجتماعية القائمة بالبدائل الأخرى. وهكذا نطالع في الصحف كيف استطاعت الديكتاتوريات في بورما وبولندا عبر ربع قرن، أن تقود الناس إلى نظرتهم المفضلة للرأسمالية والديمقراطية، وعلى العكس من ذلك نجد في أكثر المعاقل المتميزة التي أفرزتها النظم الرأسمالية جماعات (مثل «الحواريين»[*4] في كمبردج ما قبل الحرب) سخرت نفسها لتحريك المجتمع في الاتجاه المضاد.

تستحوذ فئات الحياة الاجتماعية المتولدة عن بعدي الشبكة والجماعة (يقصد أنماط الحياة الخمسة) على ميزة مزدوجة هي ثباتها على أفضل

نحو في البحوث الماضية، وبالتالي تراكمية النتائج، وفي الوقت نفسه فتح آفاق غير مكتشفة نسبيا لكنها مهمة في التعبير الثقافي. إن أي نظرية لأنماط الحياة القابلة للنماء لابد أن تأخذ في اعتبارها نمطي التنظيم اللذين يسودان نظريات العلم الاجتماعي (وهما التدرجية والأسواق).

إن عالم السياسة شارلز لندبلوم Charles Lindblom[29] والاقتصادي أوليفر ويليامسون Oliver Williamson[30] هما اثنان فقط من الباحثين العديدين، الذين أسسوا كل بنائهم النظري على هذا التصنيف الأساسي، وعندما استشعر بعض المنظرين التنظيميين وجود أكثر من الأسواق والتدرجية، ذكروا أحيانا أشكالا مثل العشائر Clans[31] أو المنتديات Clubs[32] أو جماعات الأقران Collegiums[33](5*)، غير أن هذه الأنماط لا تنبثق من نفس المصفوفة التي تتبنى على نفس البعدين، أي الأسواق والهيراركيات. ومن أكبر الإسهامات التي قدمها تصنيف ماري دوجلاس حول الشبكة - الجماعة أنه مكن من اشتقاق نمطي التنظيم المساواتي والقدري من الأبعاد الاجتماعية، التي يمكن أن تفرز أيضا الفئات المألوفة كثيرا وهي الفردية والتدرجية.

ومن المزايا الإضافية لإطار الشبكة - الجماعة أن هذه الفئات مصوغة من أبعاد أكثر من كونها مشتقة لغرض معين من الملاحظة. فالتصنيف الأخير - أي إيجاد نماذج تناسب الملاحظات - يميل إلى إفراز تصنيفات غير متناسبة، بمعنى فئات مشكلة من أنواع مختلفة من الأبعاد. فبعضها قد يكون تصنيفها بيولوجيا، وآخر جغرافيا، بل وثالث تكنولوجيا. وفي ذلك يشير آرثر كالبرج إلى أن «تصنيف الأشياء في حقل معين، بناء على سلسلة من معايير متنوعة، يخفق في إشباع المتطلبات المنطقية للتصنيف، لأنه يفشل في تكوين مجموعة مانعة وجامعة معا للمستويات في المجال محل النظر»[34]. بعبارة أخرى فلو أسست الفئات على أنواع مختلفة من المعايير سيتمكن المرء (منطقيا على الأقل) من وضع الأشياء في أكثر من فئة (وبالتالي ستصبح الفئات غير مانعة بين بعضها البعض) وكذلك قد لا تلائم بعض الأشياء أيا من الفئات (وهكذا ستعد الفئات غير جامعة تماما).

يميز تصنيف الشبكة - الجماعة بين الفئات على أساس معايير مشتركة. فكل الفئات الخمس (أنماط الحياة) يمكن أن تصنف حسب علاقتها ببعضها

البعض، ومع مراعاة درجة الاندماج في الجماعة ودرجة القيود الاجتماعية. وبالوصول إلى مجموعة فئات مانعة تبادليا وجامعة كلية لنطاق الحياة الاجتماعية، فإن هذا التصنيف يستجيب للمتطلبات المنطقية للتصنيف.

إذا سلمنا بأن فئات العلاقات الاجتماعية التي وصفتها نظرية الثقافة متماسكة منطقيا، فإننا نتساءل: كيف يتأتى لها أن تتماسك اجتماعيا؟ كيف تحافظ أنماط الحياة على نفسها؟ كيف تبقى هذه الفئات منفصلة أكثر منها متداخلة في خليط غير متميز على محور هذا التصنيف؟ وهنا نطرح نفس تساؤل إدنا أولمان مارجاليت Edna Ullmann - Margalit وهو : «إذا علمنا أن نمطا اجتماعيا معينا أو مؤسسة ما موجودة بالفعل، فلماذا هي موجودة؟»[35].

إن محل اختبار أي نظرية هو فاعليتها : هل تشرح الأمور على نحو أفضل من بدائلها؟ إن نظرة خاطفة على الببليوجرافيا التي ألحقناها بهذا الكتاب، سوف تؤكد أن العديد من الممارسين (ونحن منهم) مقتنعون بأن هذه النظرية (يقصد نظرية الثقافة) تفي بذلك. إن هذا الحجم الكبير والمثير للتطبيقات التي تراكمت عبر السنوات الخمس عشرة الماضية أو أكثر يدفع إلى التساؤل التالي : لماذا تنجح؟ هذا هو السؤال الذي نطرحه على أنفسنا.

الحواشي

(1*) Presbyterian كنيسة بروتستانتية تتمسز بإدارتها على يد شيوخ متساوين في المكانة ومنتخبين.

(2*) Quaker اسم يطلق على جماعة دينية أسسها George Fox تجتمع في صمت طويل.

(3*) Baptist مذهب بروتستانتي يرفض التعميد قبل سن النضج.

(4*) The Apostles طائفة مسيحية تؤمن بالحواريين الاثني عشر الذين أرسلهم عيسى المسيح إلى اليهود في العصر المسيحي.

(5*) أيضا الكوليجيوم، وهو مجلس يتمتع كل عضو من أعضائه بسلطة مقاربة لزملائه، استخدم خصوصا في التعبير عن مجالس الرفاق الاتحاد السوفييتي السابق.

الهوامش

(1) A. L. Krober and Clyde Kluckholm, Culture: A Critical Review of Conceptions and Definitions (Cambridge : Harvard University Press. 1952); Clyde Kluckholm, "The Concept of Culture, in; Ralph Linton, ed., The Science of Man in the World Crisis (New York: Columbia University Press, 1945), 78-105.

(2) هذا الاستخدام يسود بين علماء السياسة. انظر مثلا :

Gabriel A. Almond and Sidney Verba, The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations (Princeton : Princeton University Press, 1963); and Lucien W. Pye, "Political Culture and Political Developmentس, in : Pye and Sidney Verba, Political Culture and Political Development (Princeton: Princeton University Press, 1965), 3-26.

(3) يميل علماء الانثروبولوجيا الأمريكيون للأخذ بهذا المفهوم الشامل للثقافة. انظر على سبيل المثال :

Ruth Benedict, Patterns of Culture (Boston : Houghton Mifflin, 1934).

(4) حول منطق السببية التبادلية، انظر :

Morris Rosenberg, The Logic of Survey Analysis (New york : Basic Books, 1968), 8-9; and Hubert M. Blalock, Jr., Causal Inference in Non experimental Research (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1961).

(5) يتميز تعبير نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنماء بقدرته على الإشارة للقارئ بأن أنماط الحياة تتكون من، كل من العلاقات الاجتماعية والانحيازات الثقافية (وبالتالي فهي اجتماعية ثقافية) وأن عددا محدودا فقط من خلطات هذه الانحيازات الثقافية والعلاقات الاجتماعية، يستطيع البقاء (وبالتالي النماء). لكن هذه الكلمات طويلة جدا مع ذلك. ولأن «نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنماء» تعبير غير لبق من حيث الأسلوب ولا يستقطب الاعتراف الذي نسعى إليه فى الحال فسوف نشير إلى نظريتنا غالبا بالتعبير المختصر وهو «نظرية الثقافة».

(6) القول بأن نمط حياة قابل للنماء لا ينفي أن مظاهر معينة لنمط الحياة قد تكون دمرت أو تحولت. فقد تؤدي أحداث متصاعدة،كالحرب أو المجاعة أو الطاعون إلى محو مجتمعات بأكملها، ولكنها لا تفرض حدودا نظرية على الأشكال الممكنة للحياة الاجتماعية. نحن نهتم بدلا من ذلك بقيود القابلية للنماء التي يضعها العدد المحدود للأنماط، والذي يسعى المرء لتبرير العلاقات الاجتماعية داخل أحدها ومع الآخرين.

(7) Arthur L. Stinchcombe, Constructing Social Theories (New York : Harcourt, Brace & World, 1968), 80.

(8) karl Popper, "Epistemology Without a Knowing Subject:, in : Jerry H. Gill, ed., Philosophy Today, N0.2 (New york: Macmillan, 1969), 272

(9) Anthony Giddens, Central Problems in Social Theory Action, Structure and Contradiction in

Social Analysis (Berkeley: University of California Press, 1979), 5.

(10) لا تعتمد صلاحية هذا الزعم الثاني على صلاحية الزعم الأول. فإذا لم يحدث (أولا) أن هذه الأنماط الخمسة لتنظيم الحياة لا تفي وحدها بشروط القابلية للنماء فقد لا يزال صحيحا، (ثانيا) أنه من أجل القدرة على النماء يجب على نماذج العلاقات الاجتماعية أن تتلاءم مع الانحيازات الثقافية، و (ثالثا) أن أنماط الحياة الخمسة التي حددناها تفي بشروط القابلية للنماء.

(11) نوقش منطق «مبادئ الاستحالة» impossibility principles

في : : Giandomenico majone, Evidence, Argument and Persuasion in the Policy Process (New Haven: Yale University Press, 1989),70-75

(12) W. Ross Ashby, "Variety, Constraint and the Law of Requisite Variety", in : Walter Buckley. ed., Modern Systems Research for the Behavioral Scientist (Chicago: Aldine, 1968), 129-36

(13) Aaron Wildavsky, "Resolved, That Individualism and Egalitarianism Be Made Compatible in America:

Political Cultural Roots of Execeptionalism prepared for A conference on American Exceptionalism at Nuffield College, Oxford, April 14-16, 1988.

(14) العبارة مقتطفة من :

Clifford Geertz, "Politics Past, Politics Present : Some Notes on the Contribution of Anthropology to the Study of the New States, European Journal of Sociology 8 (1967) : 1-14; quote on 4. Reprinted as chapter 12 in: Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973).

(15) Mary Douglas, "Cultural Bias in : Douglas, In the Active Voice (London : Routledge and Kegan Paul, 1982), 190-92, 201-203

(16) Ibid, 191,202

(17) انظر دراسة دوركايم وخصوصا الفصل الخامس : Emile Durkheim, Suicide : A Study in Sociology (Glencoe, III. : Free Press, 1951),

(18) Douglas, "Cultural Bias", 192-203 كما يمكن العثور على محاولات صياغة بعدي الشبكة والجماعة إجرائيا في :

Jonathan Gross and Steve Rayner, Measuring Culture (New York: Columbia University Press, 1985); James Hampton, "Giving the Grid/Group Dimensions an Operational Definition, in : Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception (London : Routledge and kegan Paul, 1982), 64-82; and Robert A. Atkins, "Making Grid-Group Analysis operational for New Testament Study Paper Presented at the 1988 Annual S.B.L. meeting, Chicago, I llinois.

(19) Douglas, "Cultural Bias". 206

(20) Ibid.,206-07

(21) Ibid.,202-03.207-08

(22) Ibid., 202-03,207

(23) إن وضع كل نمط حياة في «تكتل» بحيث ينفصل عن الأنماط الأخرى ينبهنا إلى حقيقة أن المراكز في كل من التكتلات تكون بمنزلة عناصر جاذبة وأن الحدود الفاصلة هي بمنزلة عوامل

صد. يمكن صياغة هذا بيانيا بشكل أشمل من خلال تضمينه بعدا ثالثا، وهو القابض Grip (كما أطلق عليه نيلز لند Nils Lind، وهو مهندس قام بتوضيح أن هذا البعد مكون لازم لا مفر منه للبعدين الآخرين، أي أنه ليس بعدا حقيقيا وحده). ويمثل القابض ذلك التفاعل بين الطرق العديدة في التنظيم وعدم التنظيم التى تصاحب أنماط الحياة الخمسة. فالقدريون، على سبيل المثال، هم المخلفات المتبقية عن نماذج العلاقات التي يصوغها الفرديون والتدرجيون والمساواتيون. والمساواتيون في تنظيم أنفسهم في مواجهة كل من الفرديين والتدرجيين ينتهون لا محالة بمزيد من النقاء ومحدودية في القوة.

هناك نوع من الفعل ورد الفعل يقوم به كل نمط حياة في تحديد هويته بالنسبة للآخرين (وهو شرط التنوع اللازم في نظريتنا) يقوده في نهاية المطاف إما إلى قابض إيجابي أو سلبي. وهذا صحيح بالنسبة لكل أنماط الحياة باستثناء النمط الاعتزالي الذي يحدد هويته على أساس التميز المضاد للأنماط الأخرى، مما يقوده في نهاية الأمر إلى موضع في الترتيب لا يشغله أي من الأنماط الآخرى وهو: الإحداثي صفر على محور القابض. يظل كل نمط حياة، كما لو كان من قبل، في حالة استمرار من خلال تحقيق نوع من القبض على الآخرين، وبالتالى يؤدي هذا الفعل ورد الفعل المتبادل إلى بروز الاتجاهات الإيجابية والسلبية على محوري الشبكة والجماعة وفي التمايزات المصاحبة لمحور القابض. ومحصلة كل هذا هي حقل تكويني تشكلي morphogenetic field (كما أطلق عليه منظرو النظم الدينامية) يحتوي على خمس مساحات مسطحة فقط هي : قمتان جبليتان (تمثلان مجموعتي الفرديين والتدرجيين)، واديان (يمثلان مجموعتي القدريين والمساواتيين) والمرتفع الواصل بين القمتين (يمثل مجموعة المعتزلين).

ونحيل القراء المهتمين بهذه الاستخلاصات البيانية، التي هي ليست جوهرية فيما يجب علينا في هذا الكتاب، إلى :

Michael Thompson, “A Three - Dimensional Model, in : Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception, 31-63. وبالرغم من أننا حاولنا الحديث عن الشبكة والجماعة من خلال درجات، تتراوح بين السلب والإيجاب، فقد وجدنا صياغة ماري دوجلاس أكثر إيجازا فاستخدمناها في بعض الأحيان، وهي : قوي / ضعيف. وفي هذه الأحيان يجب أن يفهم تعبير «ضعيف» على أنه «سلبي» وتعبير «قوي» على أنه «إيجابي».

(24) Elizabeth Gaskell, North and South (1855) and Mary Barton (1848) في لندن بواسطة دار نشر Penguin في عامي 1971, 1970 على التوالي.

(25) برغم استخدامنا لمثال الهندوسي من الطائفة العالية (بسبب وضوح القيود التي يخضع لها) فنحن لا نود أن نعطي الانطباع بأن هؤلاء الذين على قمة المتدرج الهرمي هم فقط التدرجيون. فالهندوسي، سواء كان في طائفة عالية أو دنيا، هو، أكثر من أي شيء آخر، عضو في التدرج الهرمي. والذي يختلف إذا صعدنا أو هبطنا هو درجة مانعية القواعد التي تنظم التعاملات بين المستويات (ودرجة التدقيق في مراقبتها، فالذين على القمة ـ الصاغة مثلا ـ هم الذين يميلون لأن يكونوا أكثر تدقيقا). ومع ذلك فهناك دائما بعض الأفراد خارج تلك الطوائف ممن ليسوا جزءا من هذا الإطار المفترض شموله، وحول مبدأ الشمول الكامل، انظر : Louis Dumont, Homo Hierarchicus (London: Paladin, 1970).

وللحصول على تشريح بارع لحتمية التعدد الثقافي وكيفية تعايش هذه التعددية وتكيفها مع نظام الطوائف، انظر :

Mckim marriot, “Hindu Transactions: Diversity Without Dualism, “in: Bruce kapferer, ed., Transaction and Meaning (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1967).

(26) استخدمت ماري دوجلاس هذا التقسيم «لإخراج المعتزل من الخريطة الاجتماعية»، ولكننا نفضل البقاء عليه. والحقيقة أننا نفضل أن نضعه في قلب مركز خريطتنا حيث ينتهي لا محالة بالانسحاب من كل من الأركان الأربعة التي تشغلها الكائنات الاجتماعية الاندماجية.

(27) انظر :

Michael Thompson and Aaron Wildavsky, “A Poverty of Distinction: From Economic Homogeneity to Cultural Heterogeneity in the Classification of Poor Peopleس, Policy Sciences 19 (1986) : 163-99.

(28) Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology (London : Barrie and Rockliff, 1970), viii.

هذه هي «تعريفاتها الأصلية» ، أي الأسس التي اشتقت منها التعريفات الأخرى التي قدمتها (والتي استخدمناها بالفعل في شرح بعدي الشبكة والجماعة).

(29) Charles Lindblom, Politics and Markets : The World’s Political - Economic Systems (New york: Basic Books, 1977).

(30) Oliver Williamson, Markets and Hierarchies, Analysis and Antitrust Implications: A Study in the Economics of Internal Organization (New York: Free Press, 1975).

(31) William G. Ouchi, “Markets, Bureaucracies, and Clansس, Administrative Science Quarterly, march, 1980, 129-41.

(32) Williamson, Markets and Hierarchies.

(33) الذي استخدم هذا المصطلح هو. Giandomenico majone

(34) Arthur L. Kalleberg, “The Logic of Comparison: A Methodological Note on the Comparative Study of Political Systemsس, World Politics 19. 1 (October 1966) : 69-82, especially 73-74. Also see Carl G. Hempel, Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 51

(35) Edna Ullmann - Margalit, “Invisible Hand Explanations”, Synthese 39 (1978) : 282-86; quote on 284.

الباب الأول
النظرية

ضـــد الازدواجيـــــة

إن العلم الاجتماعي غارق في الثنائيات: الثقافة والبنية، التغير والاستقرار، الديناميات والاستاتيكيات، الفردية المنهجية والجمعية، الطوعية والجبرية، الطبيعية والرسمية، الموضوعية والذاتية، الحقائق والقيم، الوحدات الصغرى والكبرى، المادية والمثالية، العقلانية واللاعقلانية وغيرها، وبرغم أن هذه الثنائيات مفيدة أحيانا كتقسيمات تحليلية، إلا أنها غالبا ما تؤدي إلى نتيجة سيئة، وهي إخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل بين الظواهر. وكثيرا ما يفتعل العلماء الاجتماعيون إشكالات لا حاجة إليها، بتمسكهم بجانب واحد من هذه الثنائيات والادعاء بأنه الأكثر أهمية. نظرية الثقافة توضح أنه لا داعي للاختيار بين الجمعية والفردية مثلا، أو بين القيم والعلاقات الاجتماعية، أو بين التغير والاستقرار. وفي الحقيقة نحن نحاول أن نبرهن على أن هناك احتياجا إلى عدم القيام بذلك (يقصد المفاضلة بين الثنائيات).

يدور الجدال باستمرار بين العلماء الاجتماعيين حول ما إذا كانت الهياكل المؤسسية هي مصدر الثقافة (معرّفة بأنها القيم والمعتقدات، أي المنتجات العقلية) أم أن الثقافة هي السبب في البنية[1].

وكما يبدو واضحا من تعريفنا لأنماط الحياة لا نرى سببا للاختيار بين المؤسسات الاجتماعية والتحيزات الثقافية. فكل من القيم والعلاقات الاجتماعية يعتمد تبادليا على الآخر ويقويه: فالمؤسسات تولد مجموعات متميزة من التفضيلات، كما أن الالتصاق بقيم معينة يضفي المشروعية على الترتيبات المؤسسية المناسبة لها. وإذا طرحنا التساؤل حول ما الذي يأتي أولا، أو ما الذي يجب إعطاؤه أولوية سببية، فهو أمر متعذر.

لقد شهدت العلوم الاجتماعية في الحقب الأخيرة انفصالا بين دراسات القيم والرموز والأيديولوجيات، ودراسات العلاقات الاجتماعية، وأنماط التنظيم والمؤسسات[2]. واستمرت دراسات الثقافة كما لو كانت المنتجات العقلية تظهر في فراغ مؤسسي، بينما تجاهلت دراسات العلاقات الاجتماعية كيف يقوم الناس بتبرير طريقتهم في الحياة، لأنفسهم وللغير. وفي اعتقادنا أن أحد أهم إسهامات نظريتنا الاجتماعية الثقافية هو التقريب بين هذين الجانبين للحياة الإنسانية.

كما أننا لا نشعر بضرورة الانحياز لأي جانب في النزاع بين أنصار المنهجية الفردية، الذين يتمسكون بالرأي القائل «إن كل الظواهر الاجتماعية قابلة للتفسير من حيث المبدأ بطرق تنصب فقط على الأفراد»، وبين أنصار المنهجية الجمعية الذين يجادلون «بأن هناك كيانات تحوز أولوية على الأفراد في النظام التفسيري»[3]. فالترتيبات المؤسسية تقوم، كما يجتهد أنصار المنهجية الجمعية لإثباته، بتقييد السلوك الفردي، إلا أنه صحيح أيضا، كما يصر أنصار المنهجية الفردية، أن الترتيبات المؤسسية قد أقيمت وعدلت من خلال الفعل الفردي. وكما يقول ماركسMarx ، يجد الأفراد أنفسهم في إطار مؤسسي ليس من صنعهم، ولكن الأفراد هم الذين ينشئون ويدعمون ويحولون هذا الإطار. بعبارة أخرى، يقوم الفرد (على خلاف فئران السلوكيين)[*] بتشكيل خريطة مساراته أثناء إدارته لها[4].

إننا نرفض كذلك عزل الاستقرار عن التغير. فنظرية الثقافة توحد بين آليات الثبات والتحول. لو كان التغير، كما يقول مارشال سالينز Marshall Sahlins، هو إعادة إنتاج فاشلة[5]، فسوف يتعين على نظرية التغير أن تكون أيضا نظرية للاستقرار. أكثر من ذلك، فإن هذه الازدواجية تعوق حجم التغير الهائل اللازم لتأمين الاستقرار. فعلى سبيل المثال استطاع التوريون

(المحافظون) البريطانيون[*2] الحفاظ على مركزهم السيادي في المجتمع وكذلك نموذجهم المفضل للعلاقات الاجتماعية المتمايزة، من خلال تغيير سياساتهم حول معايير دولة الرفاهية وإصلاح نظام التصويت[6].

أما التمييز بين الحقائق والقيم فبالرغم من إمكانية الدفاع عنه تحليليا، فإنه يعوق إدراكنا للتداخل المتبادل والشامل بين الحقائق والقيم في عالم الواقع. وقليلة هي الادعاءات الثمينة التي لا تحتوي مكوناتها على كل من القيم والحقائق، إذ تقوم أنماط الحياة بنسج المعتقدات حول الواقع (مثلا الطبيعة البشرية خيرية) مع المعتقدات حول ما يجب أن يكون (مثلا: المؤسسات القهرية يجب إلغاؤها) معا، وفي كل واحد يدعم بعضه بعضا والتميزات الثقافية تتم حمايتها بتصفية الحقائق من خلال شاشة الإدراك[7]. ومع ذلك، ففي مقابل آراء فيبر Weber فإن المعتقدات المعيارية حول كيف يجب أن نعيش الحياة ليست بالضرورة محصنة ضد الحقائق[8]. فعندما لا تتحق ق الوعود التي يقطعها أنصار نمط حياة ما لأنفسهم (أو لمؤيدين من أنماط حياة أخرى يحاولون تجنيدهم) خلال محاولات متكررة، فإن التناقض بين المتوقع والمتحصل قد يؤدي إلى إزاحة أفراد عن رؤيتهم الحالية لما يجب أن يكون عليه العالم، ودفعهم إلى أنماط حياة أخرى.

وبدلا من معارضة التوازن بين العقلانية واللاعقلانية نشير إلى التعريفات الاجتماعية المتنافسة لما يعد عقلانيا، إذ لا يمكن تصنيف فعل بذاته على أنه عقلاني أو غير ذلك. فما هو عقلاني يعتمد على الإطار الاجتماعي والمؤسسي الذي ينضوي الفعل في إطاره. والأفعال التي تعد عقلانية من منظور نمط حياة ما، قد تعد قمة اللاعقلانية من منظور نمط حياة منافس. وعلى سبيل المثال فإن الفرديين، الذين يعتقدون أنهم يستطيعون زيادة كل من رغباتهم ومواردهم، سوف يعتبرون الاستسلامية القدرية غير عقلانية تماما. ولكن بالنسبة للقدريين، الذين يقنعون أنفسهم بأن كلا من الحاجات والموارد يتجاوز نطاق سيطرتهم، فإن الاستسلام عقلاني للغاية.

وكثيرا ما يفرض على الثنائية بين العقلاني واللاعقلاني تقسيم آخر بين البدائي والعصري. وبرغم أن هذا التمييز يبرز الاختلافات الواسعة بين المجتمعات التي تعيش في حالة نمو تكنولوجي، فإننا لا نجد داعيا لاستخدامه في تصنيف أنماط الحياة. ونرى، على خلاف دور كايم، أن

مسار التقدم التكنولوجي لا يحرر الإنسان العصري من إسار الضبط الاجتماعي للإدراك. فبصرف النظر عن اعتبارات الزمان و المكان نحاول أن نبرهن على أن الأفراد يواجهون دائما (ومادامت الحياة الإنسانية موجودة فسوف يظلون يواجهون) خمسة أنماط للعلاقة مع غيرهم من البشر . وهذا يوفر أساسا للمقولة الجوهرية حول «الوحدة في إطار التنوع» في التجربة البشرية.

الحواشي

(*1) يقصد فئران التجارب التي توضع على مسارات معقدة مصممة لاختبار أدائها في السرعة أو السير في الممرات الصحيحة للخروج من المختبر (المترجم).

(*2) Tories أعضاء حزب محافظ يؤيد السلطة الملكية ويقاوم التغيير والإصلاح، وهو تعبير يطلق كذلك على أعضاء حزب المحافظين في بريطانيا (المترجم).

الهوامش

(1) انظر مثلا :

Brian Barry, Sociologists, Economists and Democracy (London : Collier - Macmillan, 1970); and Carole Pateman, “Political Culture, Political Structure and Political Changeس, British Journal of Political Science 1, 3 (July 1971): 291-306.

(2) لفت S. N. Eisentstadt الانتباه مؤخرا لهذا الاتجاه المزعـج، فـي مؤلفه :

Culture and Social Structure Revisited International Sociology 1,3 (September 1986): 297-320.»

(3) Jon Elster, Making Sense of Marx (Cambridge : Cambridge University Press, 1985), 5-6

يوجد تمحيص شامل لهذا الجدال في المقالات التي جمعت في مؤلف :

John O’Neill, ed., Modes of Individualism and Collectivism (London : Heinemann, 1973).

(4) نجد نفس الفكرة تقريبا في خلاصة مؤلف: Peter Berger and Thomas Luckman التي جاء فيها «المجتمع هو منتج إنساني.. والإنسان هو منتج اجتماعي».

(The Social Construction of Reality (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967).

انظر أيضا :

Robert Grafstein, “The problem of Institutional Constraintس

Journal of Politics 50, 3 (August 1988) : 577-99.

(5) Marshall Sahlins, Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdoms (Ann Arbor : University of Michigan Press, 1981), cited in: Sherry B. Ortner, “Theory in Anthropology Since the Sixties comparative Studies in Society and History 26, 1 (January 1984) : 126-65, quote on 156.

(6) هذا المثال قدمه هاري إيكشتين Harry Eckstein، الذي أطلق على هذا اصطلاح «تغير الحفاظ على النمط» Pattern - maintainig change، انظر له :

A Culturalist Theory of Political Change”, American Political Science Review 82, 3 (September 1988) 789-804; quote on 794.

(7) وكما صاغ كينيث بيـرك Kenneth Burke ذلك، «طريقة الرؤية هي دائما طريقـة عدم الـرؤيـة أيضا»، انظر له :

Permanence and Change (New York: New Republic, 1935), 70.

(8) هذه النقطة عالجها رنسيمان Runciman، انظر :

W. G. Runciman, Social Science and Political Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), Chapter 8.

1 البناء الاجتماعي للطبيعة

نبدأ اختبارنا لقابلية أنماط الحياة للنماء بالتساؤل الأساسي التالي: ما الذي يحدد النماذج التي يستخدمها الناس للطبيعة البشرية والمادية؟ نحن نجادل في هذا الفصل بأن الأفكار حول الطبيعة، سواء كانت المادية أو البشرية، يتم بناؤها اجتماعيا. فنمط حياة الأفراد هو الذي يحدد لهم ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي.

إن القول بأن الأفكار حول الطبيعة تتشكل اجتماعيا لا يعني أنها قد تكون أي شيء على الإطلاق. ومع ذلك فهذا هو الاتهام بالنسبية الذي يوجه غالبا إلى هؤلاء الذين حاولوا إدخال البناء الاجتماعي للإدراك في اعتبارهم (مثل «البرنامج القوي» Strong Programme في فلسفة العلم، واتجاه الشبكة / الجماعة في علم اجتماع الإدراك[1]. «حسنا، اذهب واقفز أمام القطار»، هكذا يقول معارضو النسبية، معتقدين أنهم حققوا بعض التفنيد للنسبية عندما لا تقوى على مداومة التحدي، ولكن طبيعي ألا يقول أحد إن الإدراك مائع (سائل) تماما، بل فقط أنه ليس جامدا تماما. وبالأحرى فإن الأفكار حول الطبيعة تتسم بالمرونة، حيث يمكن صبها في أشكال مختلفة، ولكن في

نفس الوقت هناك بعض الحدود. إن فكرة الطبيعة التي قد تدفعنا إلى القفز أمام القطارات تتجاوز كل هذه الحدود، أي أنها فكرة غير مقبولة عن الطبيعة.

إن الجدال بين الواقعيين (كما يحبون أن يدعوا أنفسهم)، والنسبيين (كما لقبوا) هو بمنزلة تسفيه ضار لقضية جادة، وقد تأخرنا طويلا في استبدالها بفكرة أخرى. سوف نسميها النسبية المقيدة Constrained relativism والتي تعارض بشدة كلا من طرفي القطب (المحور). ولا تكمن الصعوبة بالطبع في مجرد قولنا هذا، وإنما في تقديم المفاهيم المتلائمة معه، مفاهيم من القوة بحيث تتفادى تدهور النقاش إلى مستوى الإشكالية الكئيبة حول «القفز أمام القطار». نزعم أن هذا هو بالضبط ما تحاول نظريتنا حول القابلية الاجتماعية الثقافية للنماء أن تفعله.

خمس أساطير حول الطبيعة

في مسار دراستهم للنظم البيئية المدارة (managed ecosystems) - كالغابات والمصائد والمراعي - اكتشف علماء البيئة أن أشكال التدخل التي قامت بها المؤسسات الإدارية المختلفة كانت غير متجانسة بدرجة كبيرة. ذلك أن المؤسسات الإدارية المختلفة التي واجهت نفس الموقف قد تعاملت معه بطرق متنوعة للغاية (فالبعض على سبيل المثال بادر برش الغابات بمبيدات حشرية، والآخر توقف عن ذلك)، وبينما يمكن التعويل على الأشجار والديدان الدقيقة وغيرها من المكونات الطبيعية للنظام البيئي، لتسلك وتعيش في تناسق وتوازن طبيعي، فإن المؤسسات الإدارية لا تستطيع ذلك. إلا أن سلوك هذه المؤسسات لم يكن عشوائيا بالكامل، وبالرغم من أنها فعلت أشياء مختلفة فإن ذلك لا يعني أنها كانت تفعل أي شيء فحسب، بل لقد وجد علماء البيئة أن بإمكانهم فهم التنوع في أشكال الاستجابة المؤسسية إذا ما ضمّنوا تحليلهم عددا من الأساطير حول الطبيعة[2].

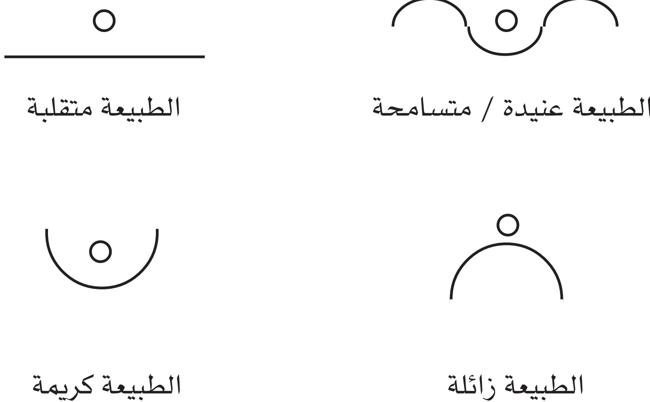
هذه الأساطير حول الطبيعة هي أبسط نماذج استقرار النظام البيئي، التي إذا ما اقترنت بالأشكال المختلفة لسلوك المؤسسات الإدارية جعلت هذه المؤسسات تبدو رشيدة. ومع ذلك، وعلى خلاف النماذج الواضحة التي يتعامل معها العلماء عادة، فإن هذه النماذج ينظر إليها من قبل المتمسكين

بها على أنها تنبني على مسلمات غير مشكوك فيها عموما.

هذه الأساطير ونتيجة لذلك متفق على أنها صحيحة وزائفة معا، وهذا هو سر بقائها واستمرارها فكل أسطورة هي بمنزلة تمثيل جزئي للواقع، وكل منها يتضمن بعض الخبرة والحكمة، وكل منها يطرح نفسه كحقيقة دالة على ذاتها لذلك الفرد الذي يؤسس نمط حياته على الطبيعة في تطابقها مع ذلك الجزء من الواقع.

هناك خمس أساطير ممكنة حول الطبيعة: الطبيعة كريمة Benign، الطبيعة زائلة Ephemeral، الطبيعة عنيدة/ متسامحة Perverse/Tolerant، الطبيعة متقلبة Capricious و الطبيعة مرنة (سلسة) Resilient. ولكى نبسط عرض الأساطير الخمس سندع توصيف أسطورة الطبيعة المرنة، التي هي نوع من أسطورة من ما وراء الأسطورة «meta-myth»س تزعم بأنها تستوعب الأساطير الأربع الأخرى، حتى أواخر هذا الفصل، كل من الأساطير الأربع الأخرى يمكن تمثيله بيانيا في شكل كرة على خريطة طبيعية (شكل رقم 2).

شكل رقم 2 : الأساطير الأولية الأربع حول الطبيعة



أسطورة الطبيعة الكريمة تقدم تصورا للتوازن الكوني فهي تخبرنا أن العالم متسامح دائما بشكل مدهش: فمهما كانت الضربات سوف تعود الكرة دائما إلى قاع الحوض. من هنا تستطيع المؤسسة الإدارية اتباع توجه

«دعه يعمل»[*1]. أسطورة الطبيعة الزائلة هي النقيض لهذا تقريبا. فهي تخبرنا بأن العالم غير متسامح بشكل مخيف وأن أقل هزة قد تحدث انهياره الكامل، لهذا يجب على المؤسسات الإدارية أن تتعامل مع النظام البيئي بحرص شديد. أسطورة الطبيعة عنيدة/ متسامحة تقول إن الطبيعة متسامحة إزاء معظم الأحداث، ولكنها حساسة تجاه قذف الكرة على حافة التل في مناسبات معينة، لهذا يجب على المؤسسة المديرة أن تضبط الأفعال غير العادية. وتمثل أسطورة الطبيعة المتقلبة عالما عشوائيا، فالمؤسسات التي لديها تلك الرؤية حول الطبيعة لا تتدبر أمرها حقيقة ولا تتعلم، ولكنها فقط تغالب الأحداث الشاذة غير المتوقعة.

إن أسطورة الطبيعة الكريمة تشجع وتبرر التجربة والخطأ. فمادمنا نقوم جميعا بقصارى جهودنا الفردية سوف تقوم «اليد الخفية» (التي تتمثل بيانيا في فعل المنحدر لأسفل على الخريطة) بقيادتنا إلى أفضل نتيجة ممكنة. إلا أن هذا السلوك نفسه يصبح غير مسؤول ومدمرا إذا كانت الطبيعة زائلة. فأسطورة الطبيعة الزائلة تتطلب منا أن نضع عقوبات فعالة لمنع حدوث مثل هذه الأشياء، وأن نلتحم جميعا احتفالا بعدم الفضولية والحذر.

بالطبع فإن حقيقة أننا مازلنا هنا برغم كل الاضطرابات سوف تجعل هذه الأسطورة على ما يبدو نقطة اللابداية. ومع ذلك نحتاج فقط إلى تغيير قليل للأرض لكي تبقى الكرة في مكانها مادمنا لانزال جميعا نتنفس معا الصعداء. ذلك هو التبرير التام لدى هؤلاء الذين يجعلوننا نعيش جميعا في مجتمعات صغيرة ومتفرقة ولا مركزية، بما يراعي هشاشة الطبيعة ويساعد على إشباع المطالب المعتدلة منها بشكل صائب.

وبينما تشجع أسطورة الطبيعة الكريمة الجرأة في التجريب في مواجهة عدم التأكد، فإن أسطورة الطبيعة الزائلة تشجع الصبر الهياب، أما أسطورة الطبيعة عنيدة/ متسامحة فهي تتطلب منا التأكد من أن السلوك النشيط لن يذهب بعيدا، حتى تبقى الكرة في منطقة التوازن. إنه لا التجريب مطلق العنان الذي يتفق مع فكرة التوازن الشامل، ولا السلوك الحذر الذي ينطلق من فكرة اللاتوازن الشامل، يستحقان التقدير. ولكن كل شيء يتوقف على ترسيم وإدارة الخط الفاصل بين هاتين الحالتين. هكذا يكون اليقين والتنبؤ

اللذان ولدهما الخبراء قد أصبحا محور الاهتمام الأخلاقي السائد.

إن التعلم أمر ممكن من كل الأساطير الثلاث التي ترى أن الطبيعة كريمة، أو زائلة أو عنيدة/ متسامحة، بالرغم من أن كلا من تلك الأساطير يوجه اتباعه لتعلم أشياء مختلفة (وهكذا يبني معارف مختلفة). لكن في الأرض المسطحة لأسطورة الطبيعة المتقلبة لا توجد أي تحديات تعلمنا الفرق بين التلال والوديان، والمرتفعات والمنخفضات أو الأفضل والأسوأ. فالحياة هي «يا نصيب» (Lottery)، وستظل كذلك. إنه الحظ، وليس التعلم، الذي يضع الموارد أمامنا من وقت لآخر.

هذه الرسومات الأربع الموجزة (والخامسة سوف تعالج الآن) توضح أن مؤسساتنا هي التي تزودنا بتلك الأساطير، وأنها بذلك توجه انتباهنا بشكل منتظم إلى ملامح معينة لبيئتنا وتبعدنا عن أخرى. فأسطورة الطبيعة الكريمة تزكي نفسها بالفعل للشخصية التنافسية ـ المدافعة عن الفردية والسوق الحر ـ بينما تعد أسطورة الطبيعة العنيدة/ المتسامحة ملازمة للفرد التدرجي، وأسطورة الطبيعة الزائلة خاصة بالمساواتي، وأسطورة الطبيعة المتقلبة هي تلك التي توفق بين هؤلاء الذين يجدون أنفسهم منتحين جانبا، من كل الأشكال المؤسسية إلى عجزهم القدري (يقصد القدريين).

تترابط الأساطير الخمس حول الطبيعة، وهي التي اشتقت من أعمال علماء البيئة، كثيرا مع الأفكار حول الطبيعة (التي قدمناها في المقدمة حول القابلية الاجتماعية/ الثقافية للنماء، والتي ستعالج بشكل أوسع في الفصل التالي)، التي استنتجناها من خلال التساؤل حول كيفية إدراك أنماط الحياة الخمسة للعيش في الطبيعة. وبإيجاز سريع، فقد أشرنا إلى أن قابلية القدرية للبقاء كنمط حياة تعني أن الطبيعة يجب أن تتبني بشكل تبدو معه كوفرة غامرة يحكمها الحظ.

أما بالنسبة للمساواتية كنمط وجود محتمل فإن الطبيعة يجب أن تبدو محسوبة بحزم. وبالنسبة للفردية كنمط حياة قابل للنماء يجب أن تكون الطبيعة وفرة غامرة تحكمها المهارات. أما بالنسبة للتدرجية كنمط حياة قابل للنماء فالطبيعة يجب أن تكون سخية في حدود المحاسبة الصارمة (أي الفكرة المتماثلة للطبيعة). وتعتمد قابلية النمط الاعتزالي على البقاء على رؤية الطبيعة كوفرة غامرة يمكن الحصول عليها بلا قيود.

يمكن تسكين كل من الأفكار الخاصة بالطبيعة والأساطير حول الطبيعة في ذات التصنيف المؤسسي. ففكرة الوفرة المحكومة بالمهارات وأسطورة الطبيعة الكريمة تخصان النمط الفردي، وفكرة الطبيعة المتماثلة وأسطورة الطبيعة العنيدة/ المتسامحة تخصان النمط التدرجي، وفكرة الطبيعة المحسوبة وأسطورة الطبيعة الزائلة تخصان النمط المساواتي، وفكرة الوفرة المحكومة بالحظ وأسطورة الطبيعة المتقلبة تخصان النمط القدري، كما أن فكرة الوفرة المتاحة بحرية وأسطورة الطبيعة المرنة تخصان النمط الاعتزالي كما سنبين حالا.

إن حقيقة أن كلا من الأفكار والأساطير، برغم نقاط انطلاقها المختلفة تنتهي في جوهرها إلى نفس التصنيف، تشير إلى أن الأبعاد والشرائح في نظريتنا توصلنا ليس إلى نسبية موقوتة، بل إلى شيء واقعي وثابت وهو: أن أشكال الانخراط المتنوعة، والعقلانية، لأتباع أنماط الحياة المختلفة تتعايش في العالم الواحد الذي يقطنه الجميع.

إننا نحتاج فقط إلى أن نغير أسطورة الكائن الاجتماعي حول الطبيعة، لكي نثبت صحة هذه العلاقة الوظيفية بين مجموعة معينة من القناعات حول ماهية العالم وبين نمط حياة معين. فالفردي الذي ينتهي إلى الاعتقاد بأن الطبيعة زائلة لا يستطيع بسهولة تبرير العملية المستمرة للتجربة والخطأ، التي هي جوهر هذا النمط في الحياة والذي يعتمد على التنظيم الذاتي، لأن أي خطأ قد يكون ببساطة سببا لتلف غير قابل للإصلاح. وعلاوة على ذلك إذا كانت الطبيعة محسوبة بحزم فلن يكون هناك إمكان لكل فرد لكي يكون في حال أفضل. فقط لو كانت الطبيعة وافرة وغامرة سوف يصير ممكنا «لليد الخفية» أن تفعل فعلها العجيب من وراء الكواليس، وأن تضيف إلى رفاهية المجموع.

الأمر نفسه بالنسبة للتدرجي الذي يصل إلى الاعتقاد بعدم وجود حدود لما تحتمله الطبيعة، كما يفعل الفردي، فإنه لن يرى أي طائل من وراء دعوة خبراء لتحديد موقع هذه الحدود. على رأس كل هذا، فلو أمكن لتلك الحدود والقواعد التي يفرض احترامها بالقوة أن تختفي (كما سوف يحدث لو لم يؤيد أحد هؤلاء الخبراء) فلن يكون هناك سبيل للحفاظ على المراتب المختلفة التي تفصل بين البشر. لن يجد الأرستقراط ما يدافعون به

في مواجهة محدثي النعمة. بل، والأسوأ، أن أي إمكان لعمل هذه التمايزات سوف يتلاشى، بمجرد غياب إطار لتنظيم التفاعلات وتحديد مواقع الناس في الحياة. أكثر من ذلك، فلو اعتقد المساواتيون أن الطبيعة وفيرة وغامرة، فسوف يتاح الكثير من كل شيء ذي قيمة بحيث لن يكون هناك أي داع لتقاسمه. ولو اكتشف القدريون نماذج متكررة في الطبيعة، بحيث يستطيعون التوافق مع هذه القوى التي يمكن التنبؤ بها، فإنهم سوف يفعلون شيئا ما للتحكم في مصيرهم. ثم ماذا عن الاعتزالي، الذي استبعدناه من النقاش حتى الآن؟

أسطورة الاعتزالي

إذا كانت استراتيجية الاعتزالي ذات سمة انسحابية فإن ما يعني أنماط الحياة الأخرى، يدور حول الانخراط الاجتماعي الذي يرغم عليه المرء، وكل يحاول تعظيم تفاعلاته من خلال نماذج علاقاته المفضلة، وبالتالي تقليل التعاملات عبر نماذج العلاقات الأخرى. ويمكن لاستراتيجية الاعتزالي تخفيض التفاعلات، إذن، أن تبقى إذا قام كل الآخرين بتعظيم تفاعلاتهم. فبينما تعتمد قابلية كل من أنماط الحياة الأربعة للبقاء على وجود الثلاثة الآخرين، فإن قابلية النمط الاعتزالي للبقاء تعتمد على وجود الأربعة معا (ذلك أن الأنماط الأربعة تقيم فيما بينها نماذج للتحكيم التي توحي لهم بأن العالم هو في الحقيقة كما يرونه، بحيث تكافئ الفردي على مهارته ومشروعه الخاص مثلا، وتؤكد للقدري قناعاته بأنه لا شيء مما يفعله يحدث اختلافا كثيرا).

انحياز الاعتزالي هو ضد النظام بأكمله، الذي يرتبط بعلاقات الاعتماد المتبادل بين التحيزات الأربعة الأخرى[3]. فليس من المفاجأة إذن، أن القول بالتسامي - واحدية الإنسان والطبيعة، ووحدة الأضداد، والإمكانية المطلقة للتحرر من دائرة المعاناة - هو جزء أساسي من القاعدة، التي تعزز انفصال الاعتزالي المحفوف بالمخاطر عن العالم الاجتماعي القهري. ولكن، في انسحابه من النظام الرباعي الذي يقوم كل من الأنماط الأربعة الداخلة فيه بقضم أجزاء من الآخرين، فإن الاعتزالي لا يعتمد على الحقيقة الخالصة، بل على أسطورته الخاصة به، وهي أن: الطبيعة مرنة.

وبالطبع فإن هذه الأساطير متناقضة أيضا لأنها لا يمكن أن تكون كلها حقيقية معا في نفس الزمان والمكان. فلا يمكن أن تكون الطبيعة وفيرة وهشة معا، على سبيل المثال، إلا بالنسبة لأمور مختلفة، وفي أوقات وأماكن وظروف مختلفة. كذلك فلا يمكن لأي من الأساطير أن يظل حقيقيا كل الوقت، أو في كل مكان أو تحت كل الظروف، هذا هو السبب في إشارتنا للتسامي على أنه مجرد زعم، كغيره من المزاعم الأخرى، ناقص وغير محايد. ولكنه يساعد في تبرير الاعتقاد في الثقافة المستقلة كما أنه يجسد شيئا من جوهر الخبرة والحكمة، التي لا تدركها الأساطير الأخرى حول الطبيعة.

يستلهم المعتزل دليله من «الكتاب التيبيتي للتحرر العظيم» The Tibetan Book of the Great Liberation الذي جاء فيه :

«ليست هناك ازدواجية في الواقع
فالتعددية غير حقيقية
وإلى أن نسمو على الثنائية
وتتحقق الواحدية
فإن التنوير لن يتحقق»[4]

عندما ينظر الاعتزالي إلى أساطير الطبيعة التي ترتبط مع أنماط الحياة الاندماجية الأربعة يرى أنها جميعا، وعلى الرغم من تناقضاتها، تتسم بالازدواجية. فكلها تفترض فصلا واضحا بين الكرة والأرض. إن عدم تذوق الاعتزالي لهذا النوع من الازدواجية يشاركه فيه اليوم عديد من العلماء الطبيعيين والاجتماعيين.

اليوم تمدنا كل من النظم الطبيعية وتلك التي من صنع الإنسان بعديد من الأمثلة، التي يؤدي فيها تحرك الكرة فعلا إلى تغيير شكل الخريطة الطبيعية للأرض التي تتحرك عليها. فعلماء البيئة، على سبيل المثال، يلاحظون أن مناطق الاستقرار قد تتفجر فجأة، كما يعي الاقتصاديون أن قرارات الشركات الفردية، في مجموعها، يمكن أن تغير البيئة بأكملها، والتي يحقق كل من هذه القرارات في إطارها فائدة اقتصادية[5]. لقد أوضحت دراسات المصائد ونظم الزراعة في كندا كيف أن السياسات التي تعتمد على أسطورة الطبيعة العنيدة/ المتسامحة قد تبدأ على نحو طيب،

ولكنها تنتهي بزيادة «القابلية للكسر» (الهشاشة)، (وبالتالي بعدم القدرة على التسيير) لهذه الأنظمة[6].

إن الحفاظ على الكرة بعيدا عن الحدود أمر ممكن ويظل ممكنا حتى تأتي اللحظة التي لا شك فيها، حين لا يعود الإنماء الذي كان قد بدأ في التسطح بمعدل منتظم، تجويفا، بل يصبح نتوءا بدلا من ذلك حينئذ نكون قد خسرنا كل شيء، ويكون جيب التسامح، الذي كان مفتاح إدارة النظام، قد نضب، والطبيعة قد أصبحت عنيدة في سائر الأنحاء (وهو الموقف الذي تعيه أسطورة الطبيعة الزائلة). يشير علماء الرياضيات إلى هذه التغيرات المفاجئة وغير المستمرة على أنها تغيرات لاخطية nonlinearities، وأنها تحتل في الوقت المعاصر بؤرة الاهتمام المتزايد، ويخشى من أن مناخ الأرض ربما ينقلب فجأة إلى حالة نظام جديد كرد فعل للتغيرات التي نحدثها في قوانينه. (ومعظم موضوع الخلاف يدور حول ما إذا كانت درجة حرارة الأرض ستصبح أكثر سخونة أو أكثر برودة، أو في أي من الأقاليم المختلفة، ومدى قرب تحقق ذلك). وعلى مستوى أكثر محلية فهناك اهتمام متزايد بالإدارة الاقتصادية التي تعتمد على نموذج خطي لتسيير اقتصاد غير خطي. إن أسطورة الطبيعة المرنة، في تساميها فوق ثنائية الكرة والأرض الطبيعية، تدرك الخصائص الانتقالية للعالم، والتي تتجاهلها الأساطير الأربع الأخرى. ومادامت أسطورة الاعتزالي تتعلق بالتحول فإنه ليس من السهل وصفها كما هو الحال بالنسبة للأساطير الأربع الأخرى. وأسهل طريقة لتصوير فكرة الطبيعة المرنة هي تدبر ماذا كان سيحدث لكل من الكرة والأرض إذا ما التهمت الكرة الأرض خلال حركتها فيها. فإذا انطلقنا من منظر على شكل إناء نجد أنه يتحول أولا إلى شكل انكسار على هضبة، ثم إلى سطح منبسط، ثم إلى تجويف محدب لأعلى. في الموقف الأخير سوف تتدحرج الكرة حتى تستقر، فقط عندما تجد طريقها أمام انكسار آخر.بهذا تكتمل الدورة الانتقالية، وتبدأ الدورة الأخرى من هذا الفراغ الجديد، بهذه الطريقة تكرر أسطورة الطبيعة المرنة نفسها، ولكن التاريخ لا يكرر نفسه. فنحن لسنا إزاء دورة كاملة، بل حلزون مستمر (شكل 3)[7].

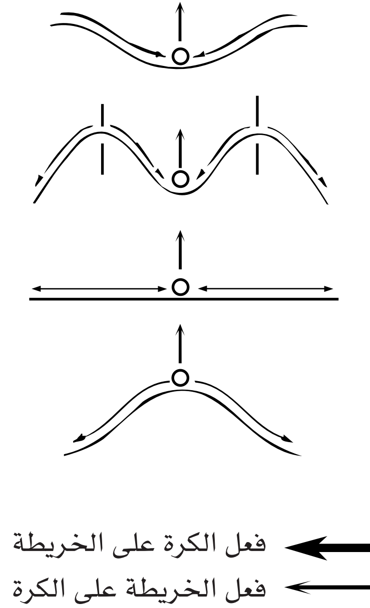
الشكل رقم 3 هو بمنزلة تمثيل بياني لأسطورة الطبيعة المرنة. فالصور التي تجسد كلا من الأساطير التي تدعم أنماط الحياة الاندماجية الأربعة،

تصبح بمنزلة نقاط ثبات في منظومة التحولات التي تصحبنا من أسطورة الطبيعة الكريمة، عبر أسطورة الطبيعة العنيدة/ المتسامحة، ثم أسطورة الطبيعة المتقلبة، إلى أسطورة الطبيعة الزائلة. أما أسطورة الاعتزالي، فحيث إنها تجسد تلك السمات الانتقالية، التي تفتقدها كل من الأساطير الأربع الحافظة لأنماط الحياة الاندماجية، فإنها تتضمن بالتأكيد حقيقة وحكمة أكثر من هذا. فلأن أسطورة الاعتزالي تستوعب كل الأساطير الأخرى بداخلها، فقد يحفزنا ذلك إلى استخلاص أنها (كما يقول الملتصقون بنمط الحياة الانعزالي) تحتوي كل الحقيقة وكل الحكمة. لكن الأمر ليس كذلك، (أو على الأقل ليس صحيحا بأي معنى اجتماعي. فالزعم باستحواذه على كل التنوير يخرج الاعتزالي من الخريطة الاجتماعية).

ولأن الأساطير التي ترشد أنماط الحياة الاندماجية الأربعة تتناقض فيما بينها، فإن كلا منها يصف ما يعتبره الآخرون غير عقلاني على أنه سلوك عقلاني. هذا يعني أن أسطورة الطبيعة المرنة يمكن التوصل إليها فقط إذا نظرنا للأساطير الأخرى، ليس كأسس للفعل، بل كموضوعات للتأمل (لأنها في مجموعها لا توفر سوى أساس لعدم الفعل). والمعتزلون، بالتالي، لا يتسامون فوق أنماط الحياة الأخرى، بل ينحون أنفسهم بعيدا عنها. ذلك هو انحيازهم الثقافي الذاتي الذي يجعل نمط حياتهم قابلا للعيش وإعادة الإنتاج، وجزءا من الدراسة الحقيقية للعلم الاجتماعي. ولكن مالا يقدمه هذا النمط هو إعطاؤنا (أو إعطاء أنماط الحياة الأخرى) فرصة للوصول إلى علم اجتماع يتميز بالتسامي.

على خلاف الأساطير الأخرى، توضح لنا أسطورة الاعتزالي أن التغير أمر حادث لا محالة. حجة ذلك كالتالي: حيث إن كل أسطورة تجسد جزءا من جوهر الخبرة والحكمة، وحيث إن السمات الانتقالية للعالم هي الملامح الوحيدة التي تدركها أسطورة الاعتزالي ولا تدركها الأساطير الأخرى، فإن هذه السمات لابد أن تكون موجودة في العالم عبر الأزمنة والأمكنة. ولو لم تكن موجودة لما وجدت حكمة في أسطورة الاعتزالي، ولتلاشت الأسطورة من الوجود. وكما يوحي بقاء تلك الأسطورة فإن العيش في العالم على أساس القناعة بطريقة حياة واحدة بعينها سوف يؤدي، عاجلا أو آجلا، إلى تغيير مسار العالم إلى اتجاه آخر.

شكل رقم 3
السمات الانتقالية للكرة والأرض



فعل الكرة على الخريطة
فعل الخريطة على الكرة

تحتوي كل أسطورة على بذور فنائها وإعادة انبعاثها. مع ذلك، فمن أجل تسهيل الشرح تنصب الفصول الأولى في الباب الأول، على كيفية انحياز الناس بثقافاتهم بطرق تتسم بالقدرة على البقاء اجتماعيا، كما تنصب الفصول الأخيرة في نفس الباب (الفصلان الرابع والخامس) على كيفية انتقال الناس من انحياز لآخر، ثم أسباب اعتبار تلك الثنائية ـ الاستقرار مقابل التغير ـ غير صحيحة. لأنه من دون التغير لا يتحقق الاستقرار، لأن كلا منهما، تماما كعلاقة الكرة بالأرض التي تتحرك عليها، جزء من الآخر. وبنفس المنطق تقريبا تتداخل أساطيرنا حول الطبيعة المادية ومفاهيمنا للطبيعة البشرية معا، وتقوي بعضها البعض.

لقد حاولنا حتى الآن، أن نبرهن على أن قابلية نمط الحياة للنماء تعتمد على قدرته على تطوير نماذج لرؤية الطبيعة المادية تبرر جدواه. ومن

الواضح أنه من الأهمية بمكان أيضا أن يكون لدى أنصار كل نمط حياة مفاهيم للطبيعة البشرية، تتلاءم مع رغباتهم في تحديد علاقاتهم بعضهم ببعض. إن مناقشة الطبيعة البشرية موغلة في القدم قدم الفلسفة السياسية ذاتها، بل هي أسبق منها. ونأمل من خلال ما يلي أن نشرح كلا الأمرين: لماذا لم تكن تلك المناقشات مرضية في الماضي (أي افتقاد سياق مؤسسي)؟ وما هو الضروري لكي نجعلها مجدية في المستقبل (أي وضعها في إطار نظرية القابلية للنماء)؟

البناء الاجتماعي للطبيعة البشرية

ما السبب في أنه «عبر جيلين بأكملهما.. أعلن العديد من العلماء الاجتماعيين عن موت المفهوم (أي مفهوم الطبيعة البشرية) بشكل غير رسمي، إن لم يكن رسميا؟»[(8)]. وقد قدم بيتر كورننج Peter Corning إجابة مفادها أن «العلماء الاجتماعيين ذوي التوجه التجريبي» اعتبروا التساؤل حول «ما هي الطبيعة البشرية» أمرا يقود إلى تعميمات مسطحة، بينما اعتقد «الباحثون ذوو التوجه المعياري» أن مجرد طرح السؤال يحمل في ذاته انحيازا لمصلحة أغراض محافظة.

ولكن نعتقد أنه بإعادة صياغة ذلك التساؤل يمكن لمفهوم الطبيعة البشرية، أن ينبعث من جديد كموضوع للبحث الاجتماعي. وبدلا من السؤال حول ما هي الطبيعة البشرية فإننا نتساءل: ما هي أشكال البناء الاجتماعي للطبيعة البشرية؟ أي: ما الشكل الذي تتخذه الحياة الاجتماعية لجعل تصور معين للطبيعة البشرية مقنعا للناس؟

مازلنا نرى أن العلاقات الاجتماعية (بمعنى طرق الارتباط بالغير) والتصورات حول الطبيعة البشرية، حسب قانون التوافق لا يمكن أن تخلط ثم تتوافق. فرؤى الطبيعة البشرية ترتبط بالعلاقات الاجتماعية بشكل لاانفصام فيه. ويمكن أن نتوقع أن أي تغير في طريقة إدراك المرء للطبيعة البشرية سيكون مصحوبا بتغير في نمط العلاقات الاجتماعية الذي يبرره المرء لنفسه وللآخرين (وبنفس القول، فأي تغير في العلاقات الاجتماعية للفرد سوف يغير تصوره لماهية الطبيعة البشرية). ومجمل القول أن ما غاب عن النظريات الماضية هو السياق المؤسسي، الذي تصبح فيه نماذج

الطبيعة البشرية ذات معنى للناس الذين يعيشون به.

يعتقد أنصار المساواة أن الإنسان يولد خيرًا، ولكنه يتعرض للفساد بسبب المؤسسات الشريرة. هذه الرؤية للطبيعة البشرية عبرت عنها مقولة روسو Rousseau الشهيرة، في مطلع كتابه «العقد الاجتماعي» Social Contract، بشكل لطيف، فقال: «يولد المرء حرا، ولكنه مقيد في الأغلال في كل مكان»، وكذلك مقولته الأقل شهرة في افتتاحية كتابه «إميل» Emile: «يخلق الله الأشياء كلها خيرة، ولكن الإنسان يتطفل عليها فتصبح شريرة»[9]. من منظور مساواتي، فالطبيعة البشرية ليست خيرة فحسب بل أيضا طيعة، وتلك هي التفاؤلية التي جسدتها نبوءة تشارلز رايخ Charles Reich في كتابه «تخضير أمريكا» The Greening of America بأن «ما سيأتي ليس سوى طريقة حياة جديدة وإنسان جديد»[10]. وتماما كما يمكن أن تصبح الطبيعة البشرية سيئة للغاية بفعل مؤسسات شريرة (مثل الأسواق والتدرجات)فإنها يمكن أن تصبح جيدة للغاية من خلال بناء مجتمع غير قهري يتسم بالمساواة.

هذه الرؤية التفاؤلية للطبيعة البشرية تعد جوهرية لقابلية العلاقات الاجتماعية المساواتية للنماء (أي مستويات أقل للقواعد في منظومة اجتماعية). عندما يصبح الرجل (والمرأة) خيرين بطبيعتهما يستطيع أنصار المساواة الاقتناع بأمرين : الأول، أن السلوك غير المتعاون هو محصلة للوعي الزائف الذي فرضته المؤسسات القهرية على الأفراد (وبالتالي يتم تبرير جهود المساواتيين لإثارة ضمائر الآخرين)، والثاني، أن البيئة الاجتماعية غير القهرية (حيث شبكة قيود أقل) والتعاونية (حيث أواصر أقوى للجماعة) هي مدخل ملائم لتنظيم الحياة. فلو سلم المساواتي بأن الطبيعة البشرية سيئة بلارجعة، فمن الصعب عليه مقاومة الحجج التدرجية من أجل زيادة القيود المؤسسية على الأفراد، أو دحض زعم الفرديين بأنه لامعنى لمحاولة إعادة تشكيل الطبيعة البشرية.

أما بالنسبة للفرديين فإن الطبيعة البشرية، شأنها شأن الطبيعة المادية، ثابتة بشكل غير عادي. فبصرف النظر عن المنظومة المؤسسية يعتقد الفرديون أن الكائنات البشرية على شاكلة واحدة في جوهرها، أي تعبأ بذاتها فحسب. وعندما يصبح المرء ساعيا لذاته وصعب التغيير يستطيع الفرديون تبرير نمط حياة يحاول مجاراة الطبيعة البشرية القائمة بدلا من

تغييرها.

في الإعلان الفيدرالي العاشر، مثلا، يؤكد جيمس ماديسون James Madison[(2*)] أن أسباب الشقاق «منغرسة في طبيعة الإنسان». فالطبيعة البشرية، كما يرى ماديسون، تتسم بكل من الأنانية والعناد، ولأنه لا يستطيع أي تنظيم مؤسسي (باستثناء الاستبداد) أن يمنع الناس من الدأب على المصلحة الخاصة على حساب المجتمع الأكبر ، فإن ماديسون يستنتج أن النظام السياسي يجب أن يبنى هيكله بطريقة تستثمر الصراعات الحتمية بين الأفراد المنكبين على المصلحة الخاصة وكذلك بين الجماعات. وخلص ماديسون إلى أن تصارع مصلحة مع مصلحة سوف يخلق نظاما سياسيا تتولد عنه محصلة جمعية نافعة (من خلال تقييد نطاق القوة السياسية)، لم تكن متضمنة أصلا في نية أي من أطراف النظام.

فقط حين يقبل المرء تلك المقدمة المنطقية (أن الطبيعة البشرية أنانية وعنيدة) يمكن الاقتناع بالنتيجة (أن النظام السياسي التنافسي هو الأفضل). أما إذا رفض المرء تلك المقدمة، كما يفعل أنصار المساواة والتدرج فالنتيجة لا تعود ملزمة. فإذا كان الإنسان متعاونا بطبيعته ومحبا للغير، فلماذا إذن التصارع بين المرء وغيره؟ وإذا كانت طبيعة الإنسان قابلة للتغيير، فلماذا لا نبني مؤسسات تحاول ربط طبيعة الإنسان بغايات أكثر نبلا؟ إن رؤية ماديسون للطبيعة البشرية هي، من وجهة نظر أتباع أنماط الحياة الأخرى، مجرد تبرير أيديولوجي لنمط الحياة الفردي.

وبنفس الطريقة يجب أن تقوم (بل وتقوم فعلا) المؤسسات المساواتية والتدرجية بتعليم أتباعها رفض فرضية آدم سميث Adam Smith[(3*)] «بأننا لا نعول في غذائنا على كرم الجزار أو الساقي أو الخباز، بل نعول على حرص هؤلاء على مصلحتهم الخاصة. فنحن لا نخاطب إنسانيتهم، بل حبهم لذاتهم، ولا نلتمس منهم أبدا إشباع حاجاتنا الضرورية، بل نثير لديهم الرغبة في تحقيق المكاسب»[(11)]. إن قبول هذه الفرضية يعني التسليم بأن العلاقات الاجتماعية يجب أن تؤسس على «المقايضة والمقاصة والتبادل». وكل من المساواتى والتدرجي لا يقبل هذا البناء الاجتماعي للطبيعة البشرية، لأنه ينكر إمكانية حفز الأفراد بإقناعهم بجدوى المصلحة العامة.

يعتقد التدرجيون أن الكائنات البشرية تولد ومعها الخطيئة، ولكن من

الممكن تخليصها منها بواسطة مؤسسات خيرة. هذا المفهوم للطبيعة البشرية يساعد على دعم نمط حياة غني بالقيود المؤسسية. فالتدرجية تعلم أتباعها رفض الرؤية المساواتية البراقة للطبيعة البشرية، لأنها ستقلل من أهمية الحاجة لتنظيم محكم للأنشطة الإنسانية. (وكذلك تجعل كل القيود تبدو وكأنها قهر غير مشروع). كذلك فالمساواتية لا تشارك الرؤية الفردية كثيرا بأن الطبيعة البشرية لا يمكن تعديلها.

تتسم الرؤية التدرجية للطبيعة البشرية بالتنوع والزخرف أكثر من الرؤى الفردية أو المساواتية. فقد لاحظ المؤرخ دانيل ووكر Daniel Walker أن الفلاسفة الروحيين لحزب الهويج Whig Party[4*] في الولايات المتحدة «فهموا الطبيعة البشرية على أنها تتكون من سلاسل من القوى والقدرات المنظمة تدرجيا». وأن مهمة القوى العليا للوعي والعقل تمثلت في تنظيم وتقنين النزوات الدنيا والعواطف الأولية، التي إذا ما تركت لحالها، فسوف تنفلت من أي سيطرة وتخلف الدمار[12].

أما بالنسبة للقدريين، فالطبيعة البشرية لا يمكن التنبؤ بها. فبعض الناس قد يكون نبيلا يمد يد المساعدة، ولكن الغالبية ذات طبيعة عدوانية تطرح القدريين العزل أرضا فحسب. ولأن القدريين لا يعرفون أبدا ماذا سيفعل الغير، يكون رد فعلهم هو عدم الثقة في رفقائهم من البشر. هذه النظرة المتشككة للطبيعة البشرية تبرر قبولهم بشكل قدري بأن يكونوا مستبعدين من أنماط الحياة الثلاثة الأخرى.

هذه الرؤى الأربع للطبيعة البشرية يمكن تصويرها، من خلال الرسوم البيانية نفسها التي عبرت عن الأساطير حول الطبيعة. وكما يمكن تمثيل رؤية الفرديين للطبيعة المادية على شكل حرف U، كذلك يتخذ مفهومهم للطبيعة البشرية نفس الشكل؛ أي أنه مهما كانت الجهود المبذولة لتعديل الطبيعة البشرية سيظل الإنسان أنانيا. وأفضل تجسيد لرؤية المساواتيين للطبيعة البشرية، تماما كما في حالة رؤيتهم للطبيعة المادية، هو شكل حرف U مقلوبا؛ أي أن الإنسان خير أساسا، ولكن طبيعته قابلة للتأثر بشدة بالمؤثرات المؤسسية. أما البناء التدرجي للطبيعة البشرية، والذي يوازي رؤيته للطبيعة المادية، فيتخذ شكل المنحنى على هيئة حرف M مفلطح؛ أي أن الطبيعة البشرية شريرة بطبعها، ولكنها قد تتحسن إلى حد ما، فقط

في إطار الحدود الصارمة التي يقررها البناء التدرجي. أما المفهوم القدري للطبيعة البشرية (والمادية) فيمثل على أفضل وجه بخط أفقي؛ أي أن الطبيعة البشرية يصعب كثيرا التنبؤ بها لدرجة أنها ذات سمات عشوائية في جوهرها.

ما هو إذن مفهوم الاعتزالي للطبيعة البشرية؟ حسب الخط التفسيري المذكور سابقا يجب أن يشتمل هذا المفهوم على، ويتجاوز، كل الأفكار التي تتمسك وتتشبث بها أنماط الحياة الاندماجية الأربعة بشدة. والدليل على اعتقاد الاعتزالى الجازم بالخير الكامن في الإنسان هو إصراره على أننا يجب ألا نمس الآخرين (كما قد يدعو التدرجي أو المساواتي)، أو حتى أن ننقذهم من أنفسهم. إن فعل أي شيء من هذا بإنسان آخر، مع جهلنا الذي لا مفر منه بظروفه أو ظروفها، سوف يعني التدخل في منظومة عقد حياته أو حياتها (على حد تعبير أهل التبت) أي في المسار الصحيح لحياته أو حياتها، بمعنى المسار المتبع في غياب أي بيئة اجتماعية قهرية. لكن يبدو أن الاعتزالي يعتقد في أوقات أخرى أن الخطيئة كامنة في الإنسان. فقد فزع البوذيون الأمريكيون الفخورون بأنهم نباتيون عندما أخبرهم معلموهم من التبت، بوجود بعض السوس في الأرز الذي كانوا يأكلونه، وبأن الموت لا مفر منه مهما فعل المرء قدر استطاعته لتجنبه. وعلى الرغم من ذلك لا يتحدث الاعتزالي عن الخطيئة وإنما عن الجهالة، وهو ما يمكنه من استيعاب الرأي التدرجي الذي يهون من الطبيعة البشرية دون الاضطرار لقبول الخلاص القهري (يقصد كحل تقدمه التدرجية). والأمر متروك للفرد، لاللغير، لكي يبذل ما في وسعه لتقليل جهله (بالتأمل مليا في «الحقائق الهامسة المختارة». على سبيل المثال، وبالتالي الفكاك من «الجهل الآثم»ا لذي يتحدث عنه التدرجيون والدخول في أحد «الإعفاءات الاثني عشر»). قد يطلب الاعتزالى مساعدة الآخرين في هذا العمل (مادام أن التماسه لا يرغمهم على شيء)، ولكن الآخرين من جانبهم ينبغي ألا يفرضوا اهتماماتهم عليه.

إن الاعتزالي، باستيعابه لكل الأساطير المنافسة حول الطبيعة البشرية، ينأى لا محالة، بنفسه بعض الشيء عن الرغبات الضارية التي تغذي أنماط الحياة الاندماجية. وبإسقاطه، حينئذ، لهذا الاتجاه الانسحابي إلى ما بعد

النقطة التي وصل إليها فإن الاعتزالي يصبح قادرا على استكشاف هدفه الفريد، وهو الوصول إلى حالة من الاستنارة يتسامى فيها على كل الرغبات. في تلك اللحظة فإن الاعتزالي يهرب بنفسه، بالطبع، من دائرة المعاناة، بل ومن الخريطة الاجتماعية أيضا. فهو يبحث عن النيرفانا[*5] في مكان آخر.

بعد أن غيرنا التساؤل المطروح، من «ما هي الطبيعة البشرية؟»، إلى «كيف تبنى الطبيعة البشرية اجتماعيا؟»، لم نعد بحاجة، كما يقول العلماء الاجتماعيون، إلى الاختيار بين هذه المفاهيم المتنافسة. وبدلا من المشاركة في الجدل غير المجدي حول «أي من هذه المفاهيم حول الطبيعة البشرية أكثر واقعية من غيره؟»، فإننا نفضل توضيح كيف يقوم كل من أنماط الحياة بجعل رؤيته المحددة للطبيعة البشرية، تبدو في نظر أتباعه أكثر معقولية من الرؤى الأخرى.

الحواشي

(*1) Laissez - Faire دعه يعمل، Laissez Passer دعه يمر، اصطلاحان يعبران عن مذهب اقتصادي كلاسيكي يدعو لحرية التجارة واقتصاد السوق المفتوح (المترجم).

(*2) سياسي أمريكي، والرئيس الرابع عشر للولايات المتحدة (1809 ـ 1817) ـ المترجم.

(*3) فيلسوف اجتماعي وعالم اقتصاد كلاسيكي شهير، من أصل إسكتلندي (1723 ـ 1790) من أشهر مؤلفاته «ثروة الأمم» ـ المترجم.

(*4) حزب أمريكي أنشئ عام 1834 عرف باسم الأحرار وبتأييده للإصلاح والثورة على إنجلترا، ومقاومة الحزب الديموقراطي الذي بدأ محافظا، ثم خلف الحزب الجمهوري حزب الأحرار، وتحول إلى الطابع المحافظ في حين تحول الحزب الديمقراطي للطابع الإصلاحي. المترجم.

(*5) Nirvana، لفظة سنسكريتية في لغة الهند الأدبية القديمة، تعني حالة من السعادة القصوى، وهي اصطلاح ذو أصل بوذي، يشير من وجهة نظر علم النفس إلى حالة مزاجية نفسية يتخطى فيها المرء الألم، وينسى الهموم في الواقع الخارجي ويتلمس في أثنائها قتل شهواته ودنايا النفس ـ المترجم.

الهوامش

(1) هذان الاقترابان أدمجا بشكل لطيف في كتاب :

David Bloor. "Polyhedra and the Abominations of Leviticus: Cognitive Styles in Mathematics in Mary Douglas, ed..

Essays in the Sociology of Perception (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), 191-218.

(2) Crawford S. Holling, "Myths of Ecological Stability in G. Smart and W. Stansbury, eds., Studies in Crisis Management (Montreal: Butterworth, 1979); Holling, "The Resilience of Terrestrial Ecosystems", in W. C. Clark and R. E. Munn, eds., Sustainable Development of the Biosphere (Cambridge : Cambridge University Press, 1986); and peter Timmerman, "Myths and Paradigms of Intersections Between Development and Environment in clark and Munn, eds., Sustainable Development.

لأن القدريين نادرا ما تهتم بهم الوكالات الوطنية والدولية الكبرى، فلم يصف علماء البيئة إحدى الأساطير الخمس ـ الطبيعة متقلبة ـ بالقدر الكافي.

(3) عما إذا كانت أنماط الحياة الاندماجية الأربعة هذه بحاجة إلى وجود نمط حياة الاعتزالي لكي يعرفوا هوياتهم في مواجهته، فذلك سؤال مفتوح. فبينما قد يحتل الاعتزاليون ببساطة تلك الأركان الخاوية في تفاعلات أنماط الحياة الأخرى، التي لا يتيسر لأتباعها الولوج إليها، فقد يكون الواقع أيضا أن وجود الاعتزالي، بتوفيره للمتنفس الاحتياطي اللازم لخروج الضغوط الزائدة من النظام الابتزازي، يصير حيويا لبقاء ما يهرب منه (يقصد أنماط الحياة الأخرى).

(4) W. Y. Evans-Wentz, ed., The Tibetan book of the Great Liberation (Oxford University Press. Reprinted by permission of Oxford University Press.

(5) الاعتقاد بغير ذلك يعني ارتكاب مغالطة منطقية بالتلفيق، كما أشار كينز Keynes في كتابه :

The General Theory of Employment, Interest and Money (London: Macmillan, 1936).

(6) (Timmerman, "Mythe and Paradigms Jagmohan Maini (personal communication).

(7) يتم شرح هذا الشكل الحلزوني اليوم من خلال المحاكاة التي يقوم بها الكومبيوتر.

Michael Thompson and Paul Tayler, "The Surprise Game: An Exploration of Constrained Relativismس, Warwick Papers in Management, no. 1, Institute for Management Research and Development (Coventry: University of Warwick, 1986).

(8) Peter A. Corning, "Human Nature Redivivus س, in J. Roland Pennock and John W. Champan, eds., Human Nature in Politics (New York: New York University Press, 1977), 19.

(9) Jean-Jacques Rousseau, Emile, trans. Barbara Foxley (London: Dent, 1974), 5.

(10) Charles Reich, The Greening of America (New York: Random House, 1970), 350.

(11) Adam Smith, The Wealth of Nations, ed. Edwin Cannon (New york : Modern Library, 1937), 14.

(12) Daniel Walker Howe, Political Culture of the American Whigs (Chicago : University of Chicago press, 1974), 29.

2 تحقيق الغايات

إن كيفية كسب العيش أمر محوري في حياة الناس. وإذا استطعنا بيان أن هناك طرقا مختلفة لتدبير المعيشة، وأنها جميعا ممكنة، لاستطعنا تخليص أنفسنا من الرأي الخاطئ بأن هناك طريقة واحدة للأداء الاقتصادي، وأن الاقتصاديات الحديثة تعادل العقلانية نفسها. إن مجرد النظر لكيفية قيام الناس بالتوفيق بين مواردهم وحاجاتهم بطرق مختلفة، يجعلنا في الموقع المناسب لطرح التساؤل حول متطلبات القابلية الاجتماعية، أى كيف يستطيع الناس العيش معا بحيث يبررون التنظيمات المختلفة للحاجات والموارد، وبالتالي يدعمون أنماط حياتهم المفضلة.

يفترض العلماء الاجتماعيون، عموما أن الحاجات والموارد هي التي تضبط سلوك الناس، من خلال حاجتهم إلى تدبير معيشتهم. غير أن الأمر ليس كذلك، بل نصر على أن الحاجات والموارد تتشكل اجتماعيا، وأن المفاهيم حول الحاجات والموارد، في الحقيقة، يتم تقديمها للناس من أتباع نمط معين للحياة، وبالتالي تمكنهم من تبرير نمط حياتهم، وهكذا تكمن القيود على السلوك في أنماط الحياة، وليس في الحاجات والموارد

ذاتها. هذا الفصل يحتوي على خمس مقولات، هي :

أولا، أن تدبير المعيشة مسألة أساسية (وهي نقطة نستطيع الاتفاق عليها مع معظم، وربما كل، العلماء الاجتماعيين).

ثانيا، كعلماء اجتماعيين، لسنا بحاجة إلى أن نحسم الأمر بين الإجابات المتناقضة على ذلك السؤال حول «ما هي طبيعة الحاجات والموارد وكيف يمكن التوفيق بينها؟».

ثالثا، هذه الإجابات المتصارعة يمكن استيعابها بالسماح للبناء الاجتماعي للحاجات والموارد أن يدخل في اعتبارنا. فما يسمى «الواقعية الموضوعية» لا يحدد كيفية سعي الناس لتدبير معيشتهم بل على العكس، فإن أتباع كل نمط حياة يحددون الحاجات والموارد. وكذلك الطبيعة البشرية والطبيعة المادية بطريقة تجعل استراتيجيتهم في إشباع الحاجات دعما لانحيازهم الثقافي، ومن ثم مصدرا للإبقاء على نمط حياتهم. إن إدخال هذه السمة الطيعة للحاجات والموارد في الاعتبار تسمح بوجود ثلاث «درجات للحرية»، تعطينا بدورها خمسا، وخمسا فقط، من الاستراتيجيات التي يستطيع الناس تبنيها في إدارة (وتحديد) حاجاتهم ومواردهم.

رابعا، بتوضيح أن الناس تتبنى فعلا هذه الاستراتيجيات الخمس، وأنهم لا ينتقون أي استراتيجيات أخرى، نثير التساؤل حول تلك النظريات التي لا تزال ترى أن هناك طريقة واحدة فقط يمكن (بل يجب) من خلالها التوفيق بين الحاجات والموارد، وكذلك تلك النظريات التي تصر على وجود عدد لا نهائي من طرق تدبير المعيشة. إن كلا النوعين من النظريات المطلقة، (ذات الطريق الوحيد) والنسبية (التي ترى كل الطرق ممكنة وصحيحة) يجب أن يفسح الطريق أمام تعددية مقيدة بصرامة.

خامسا، أن التعرف على القيود الاجتماعية التي تجلب أناسا مختلفة لهذه الاستراتيجيات المختلفة، يمكننا من إرساء قاعدة أكثر دقة لتفسيرات الاختيار الرشيد. فإذا كان هناك عدة طرق مختلفة للحياة، مع ما لها من نماذج متنوعة لتدبير المعيشة، فليس من الممكن، إذن، وجود هدف وحيد يحاول الناس المعنيون تعظيمه. وما يجعل الصعود لقمة التل أمرا رشيداقد لا يصلح أن يكون رشيدا بالنسبة للهبوط إلى السفح.

التوفيق بين الحاجات والموارد

يزهو رجل الأعمال النشط فخارا بنجاحه الكبير، بشكل تهكمي، وهو يردد القول الساخر القديم حول عدم قدرته على التوفيق بين دخله الصافي وعاداته الأساسية، ولنا أن نتأكد من أنه إذا تمكن من زيادة دخله بضع درجات فإنه لن يستثمر ذلك في سد الفجوة بين حاجاته وموارده، لأنه سوف يزيد بعض عاداته الأساسية نفسها، وبالتالي يظل لديه نهمه الزائد وتفاؤله المفرط. سوف يظل هذا الشخص يلهث وراء التقدم والترقي حتى يأتي ذلك اليوم على غرة حاملا له الموت، ويضع نهاية للأمر كله.

من هذه الأقصوصة ربما نستطيع (كعديد من الاقتصاديين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس من قبلنا)، أن نستنتج أن الحاجات لا نهاية لها فعليا، وأن إشباع بعضها فقط لا يتأتى إلا بسبب محدودية الموارد. فحاجاتنا تتجاوز دائما مواردنا المحدودة، مما يجبرنا على وضع الأولويات بين الأشياء التي نريدها وأن نزن باستمرار القدر الذي يجب علينا أن نتنازل عنه من شيء للحصول على قدر أكبر من شيء آخر. لكن إذا تبنينا تلك النظرة لماهية الحاجات والموارد فماذا سنفعل إزاء كلمات بو شو آي Po - Chu - i التالية؟

قليلة هي الأشياء التي سأحتاج إليها
دثار وحيد لتدفئتي في الشتاء
وجبة واحدة لتبقي علي اليوم كله
ولا يهم أن يكون منزلي صغيرا
فالمرء لا يبيت ليلته في أكثر من حجرتين
ولا يهم إن لم أمتلك عدة جياد
فالمرء لا يمتطي فرسين في آن واحد[1]

إن احتياجات بو شو آي محدودة وتتناسب بارتياح مع حدود موارده المتواضعة تماما. وإذا ما أردنا تفسير سلوكه، علينا أن نراجع تلك الفكرة حول ارتباط الحاجات بالموارد. فكل من الحاجات والموارد يجب أن تكون محدودة، بحيث تتناسب الأولى مع الأخيرة. من هذه النظرة يعد رجل الأعمال المذكور فعلا خارج نطاق السيطرة وباحثا عن المتاعب.

ثم يطرق باب بو شو آي، ويأتي ممثلون عن المسؤولين الحكوميين ليخبروه

أنه يعيش تحت خطر الفقر؛ فليس لديه ما يكفي من ثياب الفراش، ولا يأكل كفايته، ووسائل تنقلاته غير ملائمة، ومنزله الصغير يتنافس مع مستويات الإسكان السائدة، ثم يتحتم نقله إلى دار للمسنين حيث يلبسونه الثياب الصحيحة، ويطعمونه ويسكنونه، وبانتقاله غير الطوعي إلى دار المسنين فإن احتياجاته تزيد أمامه حتى تصل إلى مستواها «الصحيح».

وإذا ما أردنا تفسير موقف هؤلاء المسؤولين الحكوميين فإن علينا أن نراجع أفكارنا حول العلاقة بين الحاجات والموارد مرة أخرى. ففي هذا المثال تعد الحاجات مفروضة من خلال النظام الاجتماعي. ومن وجهة نظر المسؤولين الحكوميين فإن رجل الأعمال المتحمس وبو شو المكتفي ذاتيا، يعتبران حالات غير رشيدة (أو حتى مرضية) بطرق مختلفة، سوف يتحتم إعادتها إلى الخط حتى تتلاقى احتياجاتهم مع مواردهم بشكل مستمر.

عند هذا المشهد من قصتنا يبدو أن تراث قرنين من العلم الاجتماعي يتدلى في نهاية الخط الذي سرنا عليه. فحسبما يتخذ المرء أيا من رجل الأعمال أو بو شو آي أو الموظف الحكومي مثالا للفحص، فسوف ينتهي إلى ثلاثة توصيفات أساسية متناقضة للعلاقة بين الحاجات والموارد. فأيهم الصواب؟ إجابتنا هي أن الثلاثة جميعا (وكذلك توصيفان آخران سوف نصل إليهما حالا) صحيحة.

ولكن كيف تكون كل تلك التوصيفات صحيحة في حين أنها متناقضة أساسا؟ إن ذلك اللغز يمكن حله بسهولة إذا ما تركنا الناس وشأنهم في انتقاء الغايات نفسها، التي يكون اختيارها دعما لنمط حياتهم، قبل أن يسعوا من أجل تلبيتها. وفي رأينا أن الحاجات والموارد تطوع اجتماعيا. فيمكن أن تتيسر بطريقة أو بأخرى (مما يزيد من تنوع السبل) ولكنها لا يمكن أن تتيسر في أي مكان وحسب (لأن تنوع السبل محدود).

حدود التوفيق بين الحاجات والموارد

إننا نؤكد أن الناس ليس لديها مجرد احتياجات، ولا حتى مجرد موارد، لكنهم، وإلى حد ما متغير، يستطيعون تدبير احتياجاتهم ومواردهم. إنهم فعلا قادرون، وإن كان ذلك في حدود، على تحديد ما يعد حاجة أو موردا، وذلك هو الافتراض الذي يتفق مع الملاحظة اليومية بأن بعض الناس، وفي

ظل نفس الظروف، يشعرون بمزيد من الحاجة من غيرهم في حين يشعر بعض آخر بوفرة موارده أكثر من غيره، حتى عند عجز الحاجات والموارد اللازمة للبقاء البيولوجي، بعلاماته التي لا تخطئها العين، كما في حالة المجاعات، فإن الحاجات والموارد لا تتحدد بذاتها، بل إنها من صنع الإنسان.

والآن يسترد كل من رجل الأعمال وبو شو آي كرامته وعقلانيته، ونستطيع الآن أن نعترف لكل منهما، بدلا من كونهما حالات مرضية، بصفة الذكاء في تدبير وتحديد الحاجات والموارد بما يتوافق مع الاستراتيجية المحددة التي يتبعها كل منهما. إن إدراك قابلية الحاجات والموارد للتطويع يمكننا من استخلاص أربعة احتمالات منطقية ومشروعة بنفس القدر، هي :

1 - عدم القدرة على إدارة كل من الاحتياجات والموارد.

2 - القدرة على إدارة الاحتياجات دون الموارد.

3 - القدرة على إدارة الموارد دون الاحتياجات.

4 - القدرة على إدارة كل من الاحتياجات والموارد.

هذه التباديل الأربعة تجعل العقلانية ذات صيغ متعددة، فهي تفيد أن السلوك لا يكون في ذاته رشيدا أو غير رشيد، وإنما يكون كذلك في ارتباطه باستراتيجية محددة لإدارة الحاجات والموارد، وأن الاستراتيجية الرشيدة هي التي تدعم نمط حياة المرء، وعلى سبيل المثال، فما يعد رشيدا لأناس يرغبون بمواردهم تلبية احتياجات قليلة، قد يكون غير رشيد بالنسبة لمن يريدون زيادة مواردهم لتلبية احتياجاتهم. الحل يكمن في الديناميات الداخلية لكل نمط من أنماط الحياة، والذي يهدي أتباعه إلى استراتيجية لإدارة الحاجات والموارد من شأنها أن تعزز نوعية الحياة التي يرغبونها. وبناء عليه فإن نظريتنا، ليست رفضا لمقولة الاختيار الرشيد، بل إننا نفترض بالأحرى أن تفسيرات الاختيار الرشيد تكون ناقصة أو معيبة إذا لم تتحد بأنماط الحياة. إن تحقيق هذا التوحد هو أحد أغراض نظريتنا حول القابلية الاجتماعية الثقافية للنماء.

أما التبادلية الرابعة، حيث يكمن فيها إدارة كل من الحاجات والموارد، فهي تمنح الفرد الذي يجد نفسه إزاء هاتين الحريتين خيارا هو في الحقيقة بمنزلة حرية ثالثة. فهو يستطيع، إذا ما أراد، أن يدبر ليس فقط احتياجاته وموارده، بل وحجم التشابك بينهما أيضا[2]. وبالنسبة للعديد من الأفراد

فإن المتغير الحرج هو حجم (وشكل) هذه الفجوة وليس الأبعاد المطلقة التي تحدد الحاجات والموارد، بمعنى أنه «لو كان الدخل السنوي 20 جنيها وكان الإنفاق السنوي ١٩, أو ٦, ١٩ جنيها، فالمحصلة هي السعادة. أما لو كان الدخل السنوي 20 جنيها وكان الإنفاق السنوي 20 جنيها يحتمل الزيادة إلى 20,6 جنيها فالمحصلة هي البؤس»[3]. وقد عبرت المأساة الهزلية للسيد ميكوبر Micawber، بالطبع، عن عدم القدرة ابدا على إنجاز هذا الهدف الإداري، فأدركت ذلك بوضوح ووصفته أبلغ ما يكون، ولكن بو شو آي كان قادرا على تحقيق ذلك (على الأقل حتى وطئ المسؤولون الحكوميون عتبة بابه)، وهنا يكمن التمييز الحاد بين هذين الاثنين من البشر.

نستطيع أن نتخيل هذه التفاعلات بين الأفراد، والتي تتسبب في «تجميد» واحدة أو أكثر من هذه الحريات لدى بعض الناس، وفي «ذوبانها» لدى البعض الآخر[4]. فإذا ما تجمدت كل الحريات أمام الفرد فلن يتيسر له سوى الاحتمال الأول، أي: عدم القدرة على إدارة كل من الحاجات والموارد. أما عندما تتجمد وتذوب الحريات الثلاث بشكل متنوع، فسوف يجد الفرد نفسه إزاء تلك التبادلية أو غيرها من التبادليات الأربع المتبقية (وبهذا الخيار للإدارة المتشابكة تكتمل مجموعة الخيارات الخماسية). وكلما تمتع المرء بمزيد من الحريات أضحت احتياجاته وموارده قابلة للتطويع بشكل أكبر، وحسب ما يتوافر له من قدرة أو عدم قدرة على التعامل معها، فإنه سوف يتبين طريقه بسرعة لاتباع استراتيجية معينة لإدارة الحاجات والموارد، بحيث تمكنه من الخروج من مأزقه على أقصى ما يستطيع. الخطوة التالية، إذن، هي توصيف هذه الاستراتيجيات الخمس وأنماط الحياة التي تدعمها كل استراتيجية.

خمس استراتيجيات مرسومة على خمسة أنماط حياة

الاحتمال الأول

إن الفرد الذي ليس لديه أي مجال لإدارة احتياجاته وموارده لا يمكن في الحقيقة القول بأنه يملك استراتيجية للإدارة. حيث ينصب اهتمامه إذن على التكيف قدر استطاعته مع البيئة التي لا سيطرة له عليها. لقد وجد بو شو آي نفسه في هذا الموقف بعد نقله إلى بيت المسنين. فكل من

احتياجاته وموارده - التي لم تعد تحت سيطرته - قد فرضت عليه من قبل المسؤولين الحكوميين ذوي القلوب العطوفة! ويستطيع بو شو آي أن يعد نفسه محظوظا لأن الموارد التي منحت له تساوي تماما الاحتياجات التي حددت له. وإذا ما وجدت نفسك إزاء الإمكانية الأولى فإن الاستجابة الرشيدة تقضي بأن تتمنى التوفيق، وأن تأمل في أن تتبسم لك «أميرة الحظ» Lady Luck، وهو ما يسمى «البقاء بالتكيف».

هذه الاستجابة تبررها رؤية الطبيعة على أنها أساسا وفرة غامرة يحكمها الحظ. فهناك كثير من الموارد على مرأى العين، ولكن تلك الكثرة لن تصل إلى طريقك إلا يوم حظك. وتتحقق الاستجابة المناسبة للبيئة فقط بتبني توجه قدري. وفي محاولتهم وضع كل شيء في نصابه يبني القدريون رؤيتهم للطبيعة على أنها تسير دون أي نظام أو منطق، وذلك حتى يعززوا ويبجلوا نمط حياتهم.

الاحتمال الثاني

إذا كنت تتصور الموارد على أنها ثابتة، وتعتقد أن الناس لا يستطيعون شيئا حيالها، فإن الاستراتيجية الوحيدة المتاحة لك هي تقليل احتياجاتك حتى تؤمن لنفسك توافقا مريحا (أو غير سلبي على أي حال) مع مواردك. ولكن لا جدوى من القيام بذلك بمفردك. فإذا كانت الموارد ثابتة ومحدودة فإن زيادة نصيب فرد منها تعني لا محالة خسارة لآخر، ولهذا فمن أجل دعم فعالية هذه الاستراتيجية لتقليل الحاجات، يجب إذن أن يتبعها الجميع(3). قد تظن أن الفرصة محدودة لتحقيق ذلك، ولكن في سياق اجتماعي مساواتي وجماعي قوي - كالذي يعيشه أعضاء حركة البساطة الطوعية Voluntary Simplicity Movement على سبيل المثال - يستطيع الأفراد أن يتبينوا جميعا مزايا هذا السلوك (والتي ليس أقلها، كما سنوضح، أنه طريقة للإبقاء عليهم متساوين ولتوحيدهم في مواجهة هؤلاء الذين لا يتبنون نفس السلوك). وحتى يكون ذلك سلوكا رشيدا ينبغي ألا ينظر إلى الطبيعة على أنها غامرة بالوفرة، بل يجب فهمها على أنها محسوبة بدقة، حينئذ فقط يمكن اقتسام الموارد بالإنصاف بحيث يأخذ الجميع أنصبة متساوية، ولا يزيد نصيب امرئ على حصة واحدة، كما يقال في التعبير

الأمريكي الدارج. في الإمكانية الأولى يمكن تلخيص البديهية التي تقوم عليها ـ أي ذلك الاقتناع الجريء الذي لا شك فيه حول ماهية هذا العالم ـ في العبارة التالية : انتظر حتى يأتي دورك...، أما في الإمكانية الثانية فليس هناك أي مجال لحظ غير مرتقب، ذلك لأن الطبيعة هي كالمباراة ذات الحصيلة الصفرية (أو حتى الحصيلة السلبية). والمؤكد أن الطبيعة تتسم بالتذبذب الشديد، بحيث إن أدنى درجة من درجات عدم المساواة في توزيع مواردها سوف تؤدي إلى كارثة. وهنا تبدو دلالة عبارات مثل «النظم البيئية الهشة»، «مستويات الاستهلاك غير المدعومة»، «الفلك المحملة فوق طاقتها»، «القرى العالمية»، وبتعريف الموارد والمواد الخام على أنها واحدة ومتماثلة فإن هؤلاء الذين يتبعون تلك الاستراتيجية، يمكنهم الإصرار على أن كل الموارد غير المتجددة تتعرض لعملية استنزاف، وأنه حتى الموارد المتجددة يجب استخراجها بشكل اقتصادي. إن الاعتدال والبساطة تقويان دواعي المشاركة. وهكذا نرى أن أنصار المساواة يبنون العالم بطريقة معينة يعرفون خلالها الموارد على أنها محدودة. ومن ثم يختارون استراتيجية للحاجات والموارد (بل لتقليل الحاجات) تبرر انحيازهم الثقافي وتعزز نمط حياتهم.

الاحتمال الثالث

إذا لم تستطع شيئا حيال احتياجاتك، فالاستراتيجية الوحيدة المتاحة أمامك هي زيادة مواردك، لكي تتأكد من أن التوافق بينهما لا يتحول إلى السلب، وهذه الزيادة تتطلب تعبئة الموارد. وعلى الرغم من ذلك، فليس هناك مبرر قوي للتعرض لدرجة غير عادية من المتاعب من أجل زيادة حجم التوافق إذا كانت احتياجاتك محدودة. ونلاحظ أن بو شو آي في مأواه بدار المسنين لا يستطيع التلاؤم مع هذه الاستراتيجية لأنه، وبالرغم من محدودية احتياجاته، غير قادر بأي حال على إدارة موارده. لكن ماذا عن هؤلاء الذين نقلوه إلى هناك، أي المسؤولين الحكوميين؟ إنهم يأتون من إدارات ومستويات مختلفة في إطار تلك المنظمات التدرجية المركبة التي تحافظ على بقائها، من خلال فرض عدة نماذج فئوية للاحتياجات على أفرادها. وعلى المستوى الفردي يتوافر لدى أعضاء مثل هذه الجماعات

ذات الإطار التدرجي قدر قليل من القدرة التأثيرية؛ أما على المستوى الجمعي (بالعمل من أجل الحكم مثلا، أو عن طريق فرض الضرائب الجبرية على الأعضاء) فهم قادرون على زيادة نصيبهم من الكعكة ماداموا مستمرين في عملهم هذا، لا يتجاوزون الجماعة الأعلى. فإذا تمت مواصلة هذه الاستراتيجية الجمعية على كل المستويات المختلفة في التدرجية (ولسوف يتحتم ذلك إذا ما أريد للتدرجية نفسها الاستمرار في الوجود) فإن النتيجة هي نوع من «البقاء المتمايز».

هذه الاستجابة تأخذ مشروعيتها من خلال رؤية الطبيعة على أنها تحمل مرآة أمام المجتمع. كما ينظر للطبيعة على أنها سخية ولكن في حدود محسوبة، وهذه الحدود تفرضها ضرورة الحفاظ على تماثل الطبيعة مع المجتمع، فمعايير التمايز يجب أن تصان ولا نستطيع السماح للصورة أن تهتز بتداخل المستويات أو، وهو الأسوأ، تغير المواقع (يقصد ملامح الصورة في المرآة). فمن المفترض أن النمور لا تستطيع تغيير مواطنها، ولو استطاعت فلن نستطيع ببساطة أن نعرف أين كنا؛ وهكذا، فبالنسبة لهؤلاء الأفراد الذين يهمهم جدا معرفة أين هم (وأين موقع كل فرد آخر بالنسبة لهم)، فإن النمور غير المستقرة في مواطن معينة هي أمر لا يرد على الذهن. ومن الأمور المسلم بها كذلك أن الخبراء هم أفضل معرفة. فلو كانت الطبيعة في متناول اليد، ولكن تتطلب سعينا لها بالأسلوب الصحيح بواسطة خبراء معتمدين، فإن الكل مجتمعين يجب أن يحددوا مؤهلات أولئك الذين يعرفون كيف يمكن السيطرة على الطبيعة.

إن معظم الناس في ظننا سيواجهون صعوبة قليلة إزاء فكرة القدرة على إدارة الحاجات، زيادة ونقصانا. غير أن ما قد يصعب عليهم قبوله هو القول بأن بعض الناس لا يستطيعون القيام بذلك. لكن هؤلاء الأفراد الذين تطوق حياتهم بكل أنواع القيود المفروضة اجتماعيا، سوف يجدون من الصعب عليهم فعل أي شيء حيال احتياجاتهم، ذلك لأن تلك الاحتياجات، بطريقة أو بأخرى، معطاة لهم وحسب.

فعلى سبيل المثال يجد الضابط الصغير في وحدة عسكرية بريطانية راقية، أن كل أمور حياته مفروضة عليه كلية تقريبا بسبب مركزه الأدنى فعليا في إطار تلك المنظمة الهرمية المعقدة، ومن ذلك وقته وملبسه وعلاقاته

الاجتماعية، وحتى طعامه ومشربه، بل ومنامه (ورفقاء فراشه). فعليه أن يرتدي بذلة أنيقة في سهرة غير رسمية في الميس، وأن يرتدي ثياب طعام غالية الثمن في سهرة العشاء. وتضاف كل أنواع البنود الإجبارية إلى فاتورة حسابه، بدءا من الهبات لأعمال الهيئة الخيرية وحتى التبرعات لصندوق تمويل البولو[(*1)] Polo Loan Fund. وإذا لم يكن له مصدر دخل خاص ولم يتح له بالتالي أي مجال لزيادة موارده، فقد يسعى لمحاولة تقليل احتياجاته. ولسوف يجد أنه من المستحيل تقريبا أن يفعل ذلك، فالبنود الإضافية على فاتورة حسابه بالهيئة تتسم بالجبرية، كما أن ليالي العشاء إجبارية أيضا، وحتى الإفراط في الشراب والألعاب المدهشة بما فيها من حمق وخطورة تعد إجبارية، ولو كان لديه دخل خاص، فربما فكر في زيادة احتياجاته، مثل : الشراب المسكر، المراهنات الكبيرة، وركوب الخيل بكثرة، باعتبار تلك الأمور من النماذج التقليدية لاحتياجاته. لكن إذا كان شرابه يكلفه الكثير، ومديونيته من لعبة البريدج كبيرة، وكان مربط خيله يوشك على الإفلاس فسوف يُستدعى إلى مكتب قائده الأعلى، ويجبر على العودة إلى سيرته الأولى بحزم شديد.

فالمنظمة الهرمية المعقدة تحافظ على بقائها عن طريق فرض مستويات نمطية متدرجة ومتساوية التعقيد للحاجات على أفرادها. والنتيجة هي أن مثل ذلك الشخص، وبرغم تحديد مستوى مرتفع فعلا لاحتياجاته، لايستطيع إدارة احتياجاته زيادة أو نقصا. ومن الناحية الإيجابية، فإن افتقاد هذا الضابط الصغير للمجال الواسع يساعد في الحفاظ على الجماعة التي ينتمي إليها. كما يعني ذلك الكثير بالنسبة له أيضا لأن تلك الجماعة هي التي تؤكد مكانته المتميزة وتحدد خطوط التدرج بين رتبته والرتب الأعلى والأدنى في إطار الهيئة، وتمكن هؤلاء جميعا في تلك الرتب من الاعتراف به ومعاملته بما يتفق ورتبته، كما أن الجماعة هي التي تضفي عليه حقيقة أنه يتمتع بميزة شغل مركز مسئول في كيان تنظيمي رفيع من البشر.

وإذا كانت التدرجية هي التي تقنن احتياجات أعضائها، إلى حد تنظيم استعمالهم لدخولهم الخاصة، فإن عليها كذلك أن تؤمن الموارد اللازمة لإشباع تلك الحاجات. كما يقولون في السلك العسكري، «مؤسسة الذخيرة هي التي تعطي، وهي التي تسلب». وبرغم ذلك فإن الأبنية التدرجية تفضل

بيئة ذات حصيلة إيجابية، لأنها تستطيع بذلك الإشارة إلى كل العوائد التي تسهل الهبوط لأسفل الهرم (يقصد تمكنهم من تسيير الأمور). وقد قال هارولد ماكميلان Harold Macmillan(*2) ذات مرة، وهو آخر رؤساء الوزارة الأرستقراطيين العظماء، موجها خطابه إلى زعماء الطبقات الدنيا في بريطانيا إبان فترة الستينيات الصاخبة: «لم تكونوا مطلقا على حال أفضل من هذا من قبل». وفي الأوقات الصعبة يتخذ أنصار النظم التدرجية موقفا دفاعيا، فهم يدعون للتضحيات ويضعون نظام الحصص ويؤكدون أن عدالتهم الدقيقة ونظامهم التوزيعي شديد الانتظام، سوف يحمي الناس الذين يتعرضون للخطر من دونه. ويؤكدون أنه على المدى الطويل سوف تشرق الشمس مرة أخرى.

الاحتمال الرابع

هنا يسود الإدراك بأن كلا من الحاجات والموارد قابل للتدبير، وأن الفرد قد قرر إدارتها بطريقة تتيح له أيضا المجال لكي يحقق التوافق فيما بينها. هذا يعني أن الفرد هنا، وعلى خلاف نموذج رجل الأعمال سابق الذكر، سوف تتوافق احتياجاته بيسر مع موارده. ولو زاد من موارده فسوف يمكن لحاجاته أن تزيد بنسبة مقابلة، أما إذا أنقص موارده (ربما بسبب عدم قدرته على زيادتها، أو ربما لعدم رغبته في ذلك)، فسوف يتحتم عليه إنقاص احتياجاته بمعدل أقل قليلا من معدل نقصان الموارد. إن بو شو آي، قبل نقله إلى دار المسنين، كان في نفس هذا الموقف. وبرغم احتمال قدرته على زيادة موارده فهو يفضل عدم القيام بذلك، لأنه يقترن ببيئة اجتماعية قهرية، وقد ناله ما يكفيه منها بالفعل. في هذا المقام نورد العبارات التالية:

«لقد أصابت الناسَ الشيخوخة، تطوقهم قيود فوق الطاقة،
لكنني انتهيت من الحياة الزوجية، ومتطلباتها،
فلا اضطرابات تقلق سكينة ذهني،
ولا عملَ يأتي ليفسد نشاط أعضائي،
أما وقد تحقق ذلك ولعشرة أعوام أخرى،
فسوف يرقد الجسد وتسكن الروح في سلام العاكفين».

تلك هي الاستجابة الرشيدة للطبيعة الخيرة أساسا، بشرط أن يجعل

المرء ذاته جزءا منها (كالأواصر الخفية التي تغلف علاقة الطبيعة بالعالم). إذا تحقق ذلك فسوف تكون وفرة الطبيعة في متناوله. بو شو آي أصبح مستقلا بذاته بفضل اختياره ألا يكون قهريا، وهو يحاول تجنب التعرض للقهر من قبل الغير. وبالنسبة لأولئك من ذوي الاحتياجات البسيطة (ومن يكون أفقهم الزمني قصيرا) فسوف تكون الطبيعة معطاء دائما. فعندما يزمع بو شو آي في التفكير في الغد قلقا عما سيكون حاله في سنوات ضعفه فإنه يعول على مقدم زهور الشتاء الذهبية، لكي توقف جهاز إنذاره الزمني، وإلى الزهور تلك العبارات:

لماذا تزهرين وحدك في هذا الفصل الحزين؟
برغم معرفتي جيدا بأن ذلك ليس من أجل خاطري،
فقد تعلمت منك، وسوف ألطف من عبوسي الآن.

الاحتمال الخامس

ربما كان رجل الأعمال سيرثي لحاله إذا وجد نفسه يتحدث إلى زهور الشتاء الذهبية، فهي في نظره مجرد سلعة تباع وتشترى، فليس للمرء أن يضيع وقته هباء في مخاطبة الزهور، بل يخاطب الناس، والمهمين منهم، فرجل الأعمال هذا يسير قدما في كل مناحي الاندماج الاجتماعي الذي قد تحمل بو شو آي الآلام لكي يتجنبه. فهو (يقصد رجل الأعمال) لديه المجال المفتوح لكي يدير كلا من احتياجاته وموارده، إنه رفض خيار الإدارة التوفيقية مفضلا إدارة احتياجاته وموارده إلى أعلى، وإلى الحد الذي تستطيع مواهبه التنظيمية أن تصله.

وعلى خلاف بو شو آي فإن تغيرات كثيرة تحدث وتقلق سكينة ذهن رجل الأعمال. فهو في القلب تماما من تيار الفردية التنافسية الجارف، حيث يتأتى النجاح لأولئك الذين يتقبلون المخاطرة - يغتنمون الفرصة - بجرأة ومهارة، إذا لاحت في الأفق. فالطبيعة وافرة، ولكنها ليست وفرة مجانية المنال ولا هي محكومة بالحظ بل تحكمها المهارة. إنه عالم الأدغال هذا الذي نراه أمامنا، وإنه البقاء للأصلح وإنها الطبيعة الضارية بأنيابها ومخالبها.

هل الطبيعة كذلك بالفعل؟ قد نقول نعم، إنها كذلك أحيانا. ولو كانت

تلك الصفات غالبة عليها أكثر من الصفات الأخرى، فسوف يطيب أمرها للفرديين، ولكننا نقول «لو». ونفس الشيء يسري بالنسبة لأنماط الحياة الأخرى، ولصور الطبيعة التي يكونونها لأنفسهم عنها.

هل خمس استراتيجيات إدارية فقط؟؟

تتسم الحاجات والموارد بقدر مؤكد من القابلية للتطويع اجتماعيا، فهي تتوقف على سماتنا السيكولوجية وعلى الخصائص المادية للعالم الذي نعيش فيه. فما الذي يحسمها (يحددها) (يقصد الحاجات والموارد) إذن؟ إنها ليست القيود المادية، بل المعنوية، أي مدى توافر أسباب مقبولة للغير من أجل تبنيهم ودعمهم لاستراتيجية، تقيد وتشكل استراتيجياتنا لتدبير المعيشة. هذه الاستراتيجيات الخمس قابلة للاتباع، لأنها تتلاقى مع الرؤى الخمس المتميزة حول الطبيعة والتي تبرر تلك الأنماط أخلاقيا، وهكذا فإن القول بأن الحريات الثلاث تتجمد وتنساب حسب تنوع الإطار الاجتماعي للفرد - وتعني كلمة «حسب» هنا، وفقا لنمط العلاقات المؤسسية التي تحيط بالشخص رجلا أو امرأة - يقدم لنا طريقة معقولة لربط الحاجات والموارد وأساليب الإدارة بعمليات الحياة الاجتماعية.

هذه الاستراتيجيات الخمس لإدارة الحاجات والموارد تسمح لنا بأن نحدد بدقة، ما الذي يمنح القابلية للنماء لعدد محدود جدا من التكوينات الممكنة (وبالتالي تأمين قدرتها على إعادة إنتاج نفسها)، وما الذي يسلب تلك القابلية من جميع الاستراتيجيات الأخرى (وبالتالي العمل على عدم استمرارها)، وذلك في وسط الخضم المضطرب من القيم والمعتقدات والأفعال والعلاقات الاجتماعية. هذه الاستراتيجيات الخمس لتدبير المعيشة هي الوحيدة التي تحتوي على رؤى لتوفير الانسجام مع نماذج الطبيعة التي تساعد بدورها على تبرير أنماط الحياة المناظرة لها. فلو سعى أنصار المساواة إلى زيادة الموارد فلن يستطيعوا تبرير نظام الحصص في توزيعها. ولو سعى التدرجيون إلى تقليل الاحتياجات فلن يستطيعوا الحفاظ على معايير المفاضلة اللازمة لدعم نظام المراكز المتدرجة. وهكذا تسير الأمور. فمؤيدو كل نمط حياة يكونون غاياتهم بطريقة تجعل انحيازاتهم الثقافية تتلاقى مع أنماطهم المفضلة للعلاقات الاجتماعية. وتعمل استراتيجياتهم

على تحقيق أهم الأمور بالنسبة لهم، ألا وهو مؤازرة نمط حياتهم.

إن الباحثين في السلوك الحيواني، وبفضل تركيزهم على إعادة الإنتاج البيولوجي، هم الذين جعلوا من أنفسهم الخبراء في تلك الأنواع من الاستراتيجيات (التي يطلقون عليها «الاستراتيجيات التطورية المستقرة» (evolutionarily stable strategies)[10]. إنهم يتساءلون، كيف يتأتى لمجموع القطيع من الحيوانات أن يعيش بطريقة تفضي إلى حسن معيشة مفردات القطيع ككل، برغم أن الحيوانات فرادى قد تستطيع تحقيق عيش أفضل لأنفسها إذا تصرفت بطريقة مختلفة تماما وقالت بأفعالها: «فليذهب باقي القطيع إلى الجحيم!».

مع انتباهنا لأهمية عدم الخلط بين الآليات الحقيقية (الوراثية في حالة الحيوانات، والاجتماعية والبشرية في حالة الإنسان) التي تعمل على تحقيق التكاثر، نطرح افتراضنا بأن ما تقدمه الاستراتيجيات الخمس لإدارة الحاجات والموارد لأنماط حياتنا الخمسة، هو تقريبا نفس ما تقدمه الاستراتيجيات التطورية المستقرة للكائنات الأخرى المتنوعة. إن الجودة المستمرة للأمثلة التي قدمناها - مثل استحضار بو شو آي من القرن التاسع ووضعه بمحاذاة رجال الأعمال المعاصرين والبيروقراط - يشهد على استقرار هذه الاستراتيجيات المتنوعة على المدى الطويل، والتي تتبعها النوعيات المختلفة من البشر[11]. هذا الاستقرار طويل المدى، في رأينا، مرده أن هناك عددا قليلا فقط من توليفات الانحيازات الثقافية مع العلاقات الاجتماعية يستطيع إعادة إنتاج نفسه، حيث يتحقق هذا في الجماعة التي تعيش معا بطريقة معينة تغرسها في الأفراد المكونين لها وتقنعهم باتباع واحدة من الاستراتيجيات الخمس لإدارة الحاجات والموارد التي تتناغم مع نمط حياتهم.

إن تفسير تشارلز داروين[3*] Charles Darwin لذلك السلوك المتماثل واللافت للنظر لأفراد النوع الواحد، مفاده أنهم فعلوا ما فعلوه «من أجل مصلحة النوع». وبالطبع فإن هذه حجة وظيفية Functional. فقد تم شرح السلوك الفردي بالنظر إلى تبعاته المفيدة للمجموع ككل. والمشكلة في هذا التفسير، كما أوضح جون ماينارد سميث John Maynard Smith ليست أنه تفسير خاطئ، بل إن به عيبا كبيرا، فحيث إن الحيوانات قادرة عضويا على

التصرف بطرق تحقق لها مزايا أكثر من الطريقة التي تسلكها بالفعل، يصبح من الضروري تقديم تفسير لعدم قيامها بذلك.

توصل ماينارد سميث إلى تفسيره من خلال نظرية المباريات game theory[12]. فهو يبين أن طرقا معينة فقط من السلوك (وهي الاستراتيجيات التطورية المستقرة، المذكورة آنفا) هي الأقرب للنجاح على المدى الطويل. معنى ذلك، أن الأفراد الذين يتصرفون بطريقة تعد «مفيدة للنوع ككل» سوف يورثون خصائصهم الوراثية على نحو أكثر استمرارا من أولئك الذين يتصرفون بطرق مغايرة. ويعني ذلك أنك لو تمكنت من الذهاب لجزيرة جرداء وأطلقت سراح مجموعة متكاملة مما يقطنها من الحيوانات المبرمجة على العيش بكل الطرق المتاحة ماديا، فسوف تجد عند عودتك للجزيرة بعد بضعة قرون أن جميع القطيع (أو بالأحرى أحفاده) يعيش بنفس الطريقة تقريبا. وعبر عدة أجيال سوف يكون القطيع قد وجد طريقه إلى استراتيجية تطورية مستقرة، دون أن يسعى أي من أعضائه إلى ذلك أو ينوي عليه. فالسلوك الناجح سوف يكون قد استبعد السلوك غير الناجح، وهذا القول المتداول يمكن تجنبه بمقولة الاختيار بين الاستراتيجيات المتنوعة وفاعليتها النسبية التي يستطيع الأفراد تبنيها. ويوضح ماينارد أن هذا الانتقاء يحدث بالفعل لأن بعض الاستراتيجيات وتحديدا التطورية المستقرة يصبح «من غير الممكن اقتحامه». وفي نهاية تلك العملية للتنظيم الذاتي تظل الجينات الوراثية ذاتها تحمل الميل للأنانية، ولكن الحيوانات كأفراد تبدو كما لو كانت محبة للغير. والسؤال المطروح أمامنا هو ما البديل الذي يمكن أن نطرحه محل عملية الانتقاء البيولوجي، أما إجابتنا فتكمن في التفسير الوظيفي بعد إعادة صياغته، فيما أسميناه نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنماء[13].

إن شرط الملاءمة يتوافر في الاستراتيجيات الخمس لإدارة الحاجات والموارد، من حيث إنها تتلاقى مع العلاقات الاجتماعية التي يتمسك بها أتباع تلك الاستراتيجيات. وبهذا تقوم نظرية القابلية للنماء بسد الفجوة في التفسيرات الوظيفية للصيغ الاجتماعية تماما، كما فعلت نظرية ماينارد سميث حول النوع الحيواني. إن أنماط الحياة الخمسة توجد، وتستمر في الوجود، وإن كان بنسب مختلفة، لأنها هي وحدها القابلة للنماء.

إن تفسيرنا وظيفي الطابع، لكنه مختلف في أمور مهمة عن التفسيرات الوظيفية التي قد تم تطويرها حتى الآن. كما أن الفراغ الفاصل بين السلوك الفردي ونتائجه المفيدة للمجموع قد تم ملؤه الآن بأنماط الحياة الخمسة القابلة للنماء. إن الوظائف تتناسب مع أنماط الحياة، وليس مع المجتمعات بأكملها. إن نوايا الأفراد كمصدر للأفعال (برغم احتمال وجودها فعلا) ليست ضرورية في التفسير الوظيفي، لأن ما يولد التفضيلات هو الانحيازات الثقافية المكونة اجتماعيا (انظر الفصل الثالث). وإذا كان الأمر كذلك فإن تماسك الأجزاء سيكون على حساب تفكك المجموع؛ إذن سوف تتطاير أنماط الحياة بعيدا عن بعضها البعض. ولكن، حسب ما يقضي به شرط التنوع اللازم، فإن العلاقات التبادلية بين أنماط الحياة هي التي تؤدي إلى نهاية المجموع. إن العلاقات العدائية بين أنماط الحياة أمر ضروري لاستمرار تعايشها المشترك (انظر الفصل الخامس). وهكذا، يمكن اعتبار التفسير الوظيفي كصيغة للتفسير السببي، ويصبح التفسير الوظيفي ضروريا كجزء من تفسير الاختيار الرشيد، فبدون الوظائف، لن يكون هناك تفضيل، ولن يكون هناك، بالتالي، أغراض ليحاول الأفراد تحقيقها من خلال الاختيار الرشيد، أي الموجه نحو الهدف.

ولأن هناك أنماط حياة قابلة للنماء أكثر مما كان يظن في الماضي، فإن كلا من الاستقرار والتغير يظهر في أشكال مختلفة. ولأن هناك العديد من أنماط الحياة، فهناك التنافس بينهم. وعلى هذا يصبح الاستقرار مصبوغا بالنشاط، ساعيا بجد إلى البقاء حيث هو. أكثر من هذا، فإن فكرتنا بأن هذه الأنماط الخمسة للحياة، وبسبب التنافس بينها أساسا، تحتاج إلى بعضها البعض بشكل مطلق، تقدم تفسيرا واضحا لاستمرار تعايشهم المشترك. ولنفس السبب يوجد العديد من الطرق المؤدية للتغير. فهذه الأنماط الخمسة للحياة تحول صراعها مع بعضها البعض إلى مصدر لتقوية، وبالتالي الحفاظ على كل من التنوع، وحدود ذلك التنوع في الحياة الاجتماعية.

إن نموذج هذا النوع من النظام - أي النظام المشتق من المنافسة والاعتماد المتبادل بين أجزائه - قد فهمه اليوم جيدا طلاب علم تطور ما قبل الكائنات الحية، وهو ما يسمى «دورة النشاط المفرط» hypercycle[14]. فمن الممكن أن تتكون كمية كبيرة من الأحماض الأمينية amino acids من خلال التفاعلات

بين الجزيئات البسيطة التي تشكل السائل الأصلي primordial soup، ولكن لأن ردود الفعل هذه قابلة للانعكاس، فقد تتحلل تلك الأحماض الأمينية بسرعة. ولأن هذه الأحماض الأمينية متنافسة مع بعضها البعض من أجل الجزيئات الصغيرة، تصبح النتيجة مباراة حصيلتها صفر حيث لا يتقدم فيها أي من المتنافسين على الآخر بصفة دائمة. أو، على الأقل، ستكون مباراة ذات حصيلة صفر إذا لم يحدث بالمصادفة أن بعض الأحماض الأمينية يلعب دور المحفز في تشكيل البعض الآخر. وعندما يحدث ويقترن أحد تلك الآثار التحفيزية مع نهايته الأخرى فإن خصائصه تتغير بشكل درامي، لأنه سوف يفعل الكثير للحفاظ على ذاته، أكثر مما تفعله الأحماض الأمينية المحيطة لتفتيته. بعبارة أخرى، فقد أصبحت لعبته ذات حصيلة إيجابية، الأمر الذي يعطي مكوناته مزية على كل الأحماض الأمينية التي ليست جزءا من هذه الدورة.

إنه، ومن خلال هذا النوع من الآلية التي تقدمها نظرية تطور ما قبل الكائنات الحية، يتضح أن الأنماط القوية تبزغ من داخل سائل غير نمطي في ذاته. ونفس الشيء يحدث، في رأينا، لأنماط الحياة القابلة للنماء. فأنماط الحياة تتنافس مع بعضها البعض بالتأكيد (لأنها تحتاج إلى أتباع)، لكن لو حدث أن اختفى أحدها فإن ذلك سوف يحطم الدائرة ذات الحصيلة الإيجابية وسوف تعود كلها أدراجها إلى حالة السيولة. هذا، بالطبع، هو مفاد «شرط التنوع اللازم» الذي ذكرناه، وسوف يكون لنا حديث موسع عنه بمجرد الانتهاء من استجلاء «شرط الملاءمة» الذي يفرز لنا أنماط الحياة، والنظائر الاجتماعية للأحماض الأمينية المتميزة.

قد يعترض بعض القراء بأن تنحية التساؤل جانبا حول ما هي الدوافع الفطرية والبواعث لدى البشر تعني أننا لم نعد أنفسنا لشرح «لماذا يريد الناس ما يريدونه؟». ونحن ننكر هذا، ونجادل بأن الأفراد لا يأتون إلى العالم مزودين بمنظومة من التفضيلات. وبالأحرى، فإن التفضيلات الفردية، كما نرى، تتكون من خلال الاندماج مع الآخرين. والفصل التالي مكرس لتوضيح هذا الافتراض.

الحواشي

(*1) البولو: لعبة رياضية ازدهرت في بريطانيا، تشبه الهوكي ويمارسها الفرسان من فوق ظهور الخيل بمضارب طويلة يضربون بها كرة خشبية على الملعب الأخضر ـ المترجم.

(*2) سياسي بريطاني ذائع الصيت، تولى رئاسة الوزارة في الفترة من 1957 ـ 1963 ـ المترجم.

(*3) تشارلز روبرت داروين، عالم أحياء شهير، من أصل بريطاني عاش في الفترة من 1809 إلى 1882م، وهو صاحب النظرية الداروينية التي تقوم على فكرة التطور بين الأنواع الحية، وفكرة البقاء للأصلح، ومن أشهر أعماله مؤلفه عام 1859 والمسمى «في أصل الأنواع» ـ المترجم.

الهوامش

(1) Po Chu-i, "A Mad Poem Addressed to My Nephews and Nieces", (ca. 1918) Arthur Waley, trans, Chinese Poems (London: Allen and Unwin, 1918). Reproduced by Kind permission of Unwin Hyman Ltd. Po Chu-i flourished circa, 835.

(2) إذا كنت تزيد كلا من احتياجاتك ومواردك فإنك تستطيع، إذا أردت، أن تختار إدارة حجم التوافق بينهما. وكل ما عليك هو أن تركز انتباهك، ليس على المعدلات المطلقة التى تزداد بها حاجاتك ومواردك، بل على معدل زيادة كل منها بالنسبة للآخر.

ونفس الشيء يصدق على الموقف الذي تقلل فيه كلا من احتياجاتك ومواردك. وفي الحقيقة، إذا ما أردت الحفاظ على بقاء إدارة التوفيق غير محددة، فسوف يتحتم عليك التحرك ذهابا وإيابا بين هاتين الحالتين. وفي الموقفين الآخرين المحتملين ـ زيادة الحاجات وتقليل الموارد، ثم العكس ـ فإن خيار إدارة التوفيق يكون غير ممكن، لأن التوفيق في الموقف الأول يرتبط بالاتجاه إلى الكبر.

(3) Charles Dickens, David Copperfield, chap. 12.

(4) النظر للصور الاستعارية حول التجمد وعدم التجمد بمعناه الحرفي يمكننا من فهم أن «السخونة» في هذا النظام تتحدى القانون الثاني للديناميات الحرارية. إنه التدفق من الأجسام «الباردة» إلى الأجسام «الساخنة» الذي يتمكن من خلاله هؤلاء الأفراد من إيجاد الحريات لأنفسهم فيعيشون إلى حد كبير على حساب أولئك الذين لا يستطيعون فعل ذلك. بعبارة أخرى هناك انكسار للتساوق يحدث من خلاله تحول الاختلالات العشوائية المحدودة، وبدون أن تلغي بعضها البعض، إلى تعبيرات مضخمة للاختلافات التي تدعم نفسها تبادليا داخل النوع الواحد، إنه هذا النوع من آلية عدم الاتزان ـ كلما زاد كذا .. زاد كذا، وكلما قل كذا .. قل كذا ـ الذي يحتل المركز في نظريات التنظيم الذاتي عموما.

وحول كسر التساوق، انظر :

Réné Thom, Stabilité Structurelle et Morphogenese (Paris: Benjamin, 1972).

وحول التنظيم الذاتي، انظر :

IIya Prigogene and I. Stengers, Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature (New York Bantam Books, 1984).

وحول اللاتعادلية nonergodicity (أي فشل الأحداث التاريخية البسيطة في إلغاء بعضها البعض)، انظر :

W. Brian Arthur, "Self-Reinforcing Mechanisms in Economics in Philip W. Anderson and Kenneth J. Arrow, eds., The Economy as an Evolving Complex System. Santa Fe Institute Studies in Complexity (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1989); and W. Brian Arthur, "Competing Technologies, increasing Returns and Lock-In by Historical Events Economic Journal 99 (1989): 116-31.

(5) سوف يكون صحيحا، بالطبع، إذا كانت الموارد ثابتة، أن يقوم المرء وهو بصدد تقليل احتياجاته بتحرير أحد غيره من ضرورة تقليل احتياجاته. فخسارة البعض هي، بعبارة أخرى، مكسب

للبعض الآخر. على الرغم من ذلك، فلأن منطق السببية هذا يتجاوز التساؤل حول التحولات بين الأجيال (فنحن لا نقوم «برهن مستقبل أولادنا»)، وهو الأمر الذي يأتي دائما في مقدمة اهتمام المساواتيين، فإن هذا المنطق لا يمكن الدفاع عنه من الزاوية الأخلاقية.

(6) إحدى مزايا التعليم الكلاسيكي، كما يقال عادة، هي أنه يمكنك من التمتع بالحياة دون كل الأشياء التي منعك ذلك التعليم من الحصول عليها.

(7) Po Chu-i, “A Mad Poem”

(8) Po Chu-i, “The Chrysanthemums in an Eastern Gardenس, in Waley, Chinese Verse.

(9) استعرنا هذا التعبير الجديد من و.ف.أو. كواين W.V.O. Quine الذي جادل بأن «اللغة تجددها الممارسة».

(10) Jhon Maynard Smith, Evolution and the Theory of Games (Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

(11) أي امرئ يظن أن منظمي الأعمال والبيروقراط ظاهرة حديثة تماما، يجب عليه التعمق في قصة الجنية في القرن السادس عشر، المسماة «القرد» Monkey.

Wn Ch’eng-en, Monkey (London: Allen and Unwin, 1942, transl. Arthur Waley).

(12) Maynard Smith, Evolution and the Theory of Games.

(13) لقد أكدت الدراسات حول الأسود في الأماكن المتوحشة، أن الأسود يتبعون باتساق أحدى الاستراتيجيات التطورية المستقرة التي تحدث عنها ماينارد سميث. وهي استراتيجية البورجوازية (وقد أسماها كذلك لأن أفراد الأسود، برغم تساويهم في الأمور الأخرى عموما، يذعنون للأسود التى في حوزتها فعلا مصدر للطعام). وبالاقتراب أكثر إلى السلوك الاجتماعي البشري يمكن تقديم مثال لطيف على ذلك النوع من التنظيم الذاتي في مباريات الكومبيوتر التي قد نظمت حول لعبة معضلة السجين Prisoner’s Dilemma.

انظر:

D.R. Hofstadter, “Metamagical Themes: Computer Tournamenst of the Prisoner’s dilemma Suggest How cooperation Evolves Scientific American 248, 5 (1983) : 16-26; Anatol Rapaport, “Uses of Experimental Games in M. Grauer, M. Thompson, and A. P. Wierzbicki, eds, Plural Rationality and Interactive Decision Processes. Lecture Notes in Economics and Mathematical Systems 248 (Berlin: Springer, 1985.) 147-61.

(14) M. Eigen and P. Schuster, “Emergence of the Hypercycle Naturwissenschaften 64 (1977) : 541-65' kart Sigmund and J. Hofbauer, Evolution of Hypocycles (Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

3 التفضيـــــلات

من أين تأتي التفضيلات؟ هذا هو السؤال الكبير الذي لم يحظ بإجابة في العلوم الاجتماعية. وفي الحقيقة، فإنه السؤال الكبير غير المطروح.

فالاقتصاديون ينظرون للتفضيلات كمعطيات، وكعنصر خارجي بالنسبة للنظام الذي يعنون به. إنهم يستطيعون، بالطبع، التعامل مع نتائج التغير في التفضيلات - وهو لب اهتمام العلوم الاقتصادية - لكنهم لا يستطيعون الإسهام بشيء حول مصدر تلك التفضيلات[1]. أما علماء السياسة فيهتمون بكيفية حصول الناس على ما يريدونه من خلال النشاط السياسي، ولكن ذلك السؤال الذي يتمتع بالأولوية، وهو لماذا يريد الناس ما يريدون، ليس مثارا في العادة. وعلى نحو مماثل يركز منظرو صنع القرار على الوسائل المستخدمة لتحقيق غاية محددة، ولكنهم نادرا ما يتساءلون عن كيفية تفضيل الناس لتلك الغاية على غيرها.

ولأنهم لا يستطيعون المساهمة كثيرا في توضيح مصدر ظهور التفضيلات، فقد حاول بعض العلماء الاجتماعيين جدولة الحاجات. فعلماء النفس، على سبيل المثال، يضعون هرما للحاجات، يبدأ بالحاجات الأساسية، مثل: المأكل، والمأوى والتناسل،

وينتهي إلى الحاجات الأكثر اشتقاقية، مثل : التعبير عن الذات، تحقيق الذات روحيا، بل وأخرى مثل أكل السلمون المدخن والسكنى في قصر على الطراز الإقطاعي الفرنسي[2]. ويفترض العلماء أن الحاجات الأكثر اشتقاقية يكافح الفرد من أجل إشباعها فقط عندما يكون قد أشبع الحاجات الأكثر أساسية، وتلك النظرية الجذابة سرعان ما تنهار عندما يثبت علماء الأنثروبولوجيا أن الحاجة الأساسية لشخص ما قد تصبح حاجة اشتقاقية لآخر، والعكس صحيح، ما دمنا في إطار ثقافات مختلفة (أو حتى طبقات اجتماعية مختلفة). فالغربيون الذين يقدمون المعونة إلى نيبال، على سبيل المثال، قد أفزعتهم رؤية القرويين الفقراء ينفقون أموالهم ليس على تحسين إنتاجية حقول الأرز، ولكن على تجديد معبد القرية. وقد افترض مقدمو المعونات (البنك الدولي، من خلال برنامج الحاجات الأساسية) أن الحاجة الأساسية للقرويين هي توافر إمدادات كافية من الأرز. إلا أن الحاجة الأساسية للقرويين تمثلت في تحسين العلاقة مع معبودهم، فهم يؤكدون أن المرء لا يستطيع شيئا لزيادة مصدر غذائه دون تلك العلاقة الروحية.

وفي تجنبهم لمشكلة صياغة التفصيلات فقد عمد العلماء الاجتماعيون إلى اتباع البديهيات المسلم بها في الحياة اليومية، والتي تخبرنا بأنه :

«لا محل لإدخال الأذواق في الاعتبار». هذا المثل القديم وأشباهه في اللغات الفرنسية والإيطالية وغيرها، بما يتضمنه من سطوة، ينذرنا بالابتعاد عن تساؤل لا يمكن الإجابة عنه. إن جدالنا مفاده أنه من الممكن التوصل إلى نظرية حول الأذواق، برغم تأكيدات هذه الأمثال على العكس.

الاعتبار بالأذواق

جاك سبرات لم يستسغ الدهون،
وزوجته لم تستطع أكل اللحوم،
وهكذا ظل الأمر بينهما،
كانا يلعقان الصحن عن آخره.

الحكمة التقليدية تخبرنا بأن تفضيلات جاك سبرات Jack Spratt وزوجته كامنة في كل منهما كفرد فكل منهما، وبذاته، يعرف ما يحبان وما لا يحبان، وهذه التكاملية في التفضيلات بمجرد زواجهما هي سمة جاءت بالمصادفة،

أو بالأحرى سمة مضحكة للعلاقة بينهما. ونحن نفترض، على العكس من ذلك، أن جاك سبرات وزوجته، وقبل التقائهما معا، لم يعرفا فعلا ماذا كانا يحبانه، وأنهما صاغا تفضيلاتهما في سياق عملية تأسيس العلاقة بينهما. إن هذا لا ينكر وجود الاختلافات ـ سواء في علاقاتهما الماضية مع الآخرين، أو في تطور أذواقهما وجيناتهما الوراثية ـ، ولكن وجود «أذواق مكتسبة» يوضح أن التفضيلات لا تتكون عادة لأسباب فسيولوجية.

وهنا نقترح أن تفضيلات سبرات وزوجته يمكن تفسيرها من خلال آثارها التي تعود بالنفع على علاقتهما. بعبارة أخرى، فقد يهتم الناس بالتفضيلات (ليس دائما ولكن غالبا) لما لها من آثار على العلاقات الاجتماعية. وإن كنا لا ندعي القول بأنه لا تحدث توليفات بالمصادفة للأذواق أبدا. وما نود قوله هو أنه في العديد من الحالات يمكن تفسير الأشياء والأفكار التي يفضلها الناس ـ من مجرد الغذاء، إلى الطاقة النووية وإلى القيادة الضعيفة ـ على أنها آثار تلك التفضيلات على علاقاتهم الاجتماعية.

إن الناس يحصلون على تفضيلاتهم من اندماجهم مع الآخرين. فالعلاقات الاجتماعية هي أكبر مدرسة للحياة الإنسانية. إنها تمدنا بمفاهيمنا حول المرغوب فيه، وحول الجميل والمفزع، والعادي والغريب. فلا مفر من هذا النفوذ الاجتماعي؛ كما أن الانطواء على الذات هو بمنزلة لعنة، وليس سياقا (اجتماعيا). والأفراد ليسوا كيانات نفسية منعزلة، ولكنهم (على حد عبارة دوركايم) «كائنات اجتماعية». وكما يقول جون دون «الإنسان ليس جزيرة منعزلة»، وسواء كان ذلك حسنا أم سيئا، فالجميع «مندمجون في العنصر البشري». وذلك الاندماج الاجتماعي هو الذي يمكن العلم الاجتماعي من الاعتبار بالأذواق.

لو كانت التفضيلات تورث في الأفراد لكان من الضروري وجود تفسير مستقل لكل فرد على حدة. وسيكون العلم الاجتماعي، ناهيك عن المجتمع نفسه، شيئا مستحيلا. ومن حسن الطالع (للعلماء الاجتماعيين وللمجتمع كذلك) أن التفضيلات لا تتكون دائما بشكل عشوائي وحسب، بل إنها تتسم بالنمطية، سواء داخل الأفراد أو فيما بينهم. فالمرء لا يختار ما يريده مثلما يطلب ألوان الطعام المختلفة، كل طبق بثمنه à la carte، بل، مثلما يطلب وجبة

متكاملة ومحددة السعر Prix fixe من بين عدد قليل من أطعمة القائمة. إن مهمة العالم الاجتماعي هي وصف وتفسير تلك النمطية في التفضيلات. إذ بينما يؤدي التفسير على أساس الشخصيات إلى جعل التحليل مشوشا للغاية، فإن التفسير على أساس التجمعات الكبيرة (كالمجتمعات، القبائل أو الطبقات) لا يستطيع إدخال التنوع الواضح الذي نلحظه داخل تلك الأنواع من الوحدات في الاعتبار. إن نظريتنا حول القابلية الاجتماعية والثقافية للنماء، والتي تنصب على الفرد باعتباره مقيدا بالعلاقات الاجتماعية التي تشكله، وعلى المجتمعات باعتبارها تتشكل بواسطة أنماط الحياة، تقدم لنا هذه النظرية ذلك الطريق الوسط، الذي بحثنا عنه طويلا، بين أفراد كثيري الاختلاف والتنوع وبين مجتمعات موحدة أو نمطية[3].

اشتقاق التفضيلات من أنماط الحياة

تتشكل التفضيلات من أكثر الرغبات أساسية للكائنات البشرية، وهي طريقة العيش التي نفضلها مع الآخرين، ومعيشة الآخرين معنا. وكما عبرت ماري دوجلاس فإن «اللحظة الحقيقية للاختيار هي.. اختيار الرفاق ونمط حياتهم»[4]. ومن هذا الاختيار لكيفية العيش مع الآخرين تشتق التفضيلات العديدة التي تشكل الحياة اليومية.

«تشتق» التفضيلات من أنماط الحياة بمعنيين تحليليين متميزين. الأول: أن وضع التفضيلات وأنماط الحياة في سلسلة واحدة من العلاقة السببية بين الوسيلة والغاية، يعني أن الأفراد يستنبطون تفضيلاتهم من نمط حياتهم. فالذين يرتبطون بنمط حياة معين يمكنهم التحري عما إذا كان أي تغير جديد، ومن غير معرفة الكثير عنه، سوف يؤثر بتدعيم أو تهوين نمط حياتهم. فالمساواتي، على سبيل المثال، يحتاج فقط إلى أن يتساءل عما إذا كانت سياسة أو ممارسة معينة، سوف تزيد أم تنقص الاختلافات بين الناس. وبالطبع، فربما، بل وغالبا، ما يكون الناس مخطئين. فالبحث عن مسار رشيد للفعل لا يعني الوصول إليه بالضرورة، بمعنى مسار للفعل يبقي على نمط حياة المرء.

ثانيا، تظهر التفضيلات كآثار غير مقصودة لمحاولة تنظيم الحياة الاجتماعية بطريقة معينة. وفي اختيار كيفية العيش مع الغير يلتزم الناس

عن غير عمد بعدد من الاختيارات الأخرى. فمحاولة العيش، مثلا، في حياة جمعية دون عقوبات لإلزام الأعضاء بالبقاء في الجماعة، يثير الخشية من تسرب عوامل الشر من الخارج إلى الداخل غير الحصين، وبالرغم من أنه لا يقوم الفرد على الأرجح باعتناق واع لفكرة التآمر الخارجي حتى يستطيع متابعة نمط حياته، فإن وجود حدود واضحة للجماعة تميز الأعضاء عن غير الأعضاء - وهو الأمر الجوهري للإبقاء على التزام الأعضاء بالجماعة - يشجع على ظهور مفهوم للعالم يعتمد على نظرية تآمرية «للغير في مواجهتنا» (وهو مفهوم بدوره يزيد من الارتفاع بـ «حائط الفضيلة» إلى أعلى وأعلى). والتفضيلات في هذه الحالة هي أقرب لكونها رد فعل غير مقصود وغير مدرك تفرضه علينا، كما جادل دوركايم، علاقاتنا الاجتماعية، منها إلى كونها حسبة عقلانية لكيفية الرقي بنمط الحياة.

تلك القلة من العلماء الاجتماعيين الذين عالجوا السؤال الخاص بنشأة التفضيلات قد تحاشت، إلى حد كبير، النهج الدوركايمي واتجهت إلى النهج المعتاد الذي يدخل التفضيلات ضمن سلسلة الوسائل والغايات للسببية المعرفية. ويعد مفهوم المخططات Schemas مثالا توضيحيا لذلك[5]. فعلى غرار الانحيازات الثقافية تعد المخططات نظريات ضمنية حول العالم يتمسك بها الناس، بما يمكنهم من تفهم قدر هائل من المعلومات. فهي تساعد الناس على فهم ما يفضلونه بتفسير الأحداث المستجدة على أساس معارفهم القديمة. ومع هذا فنظريتنا مختلفة، حيث لا تعتبر الانحيازات مجرد أفكار أطلقت من إسارها، كما لا تعتبرها ذات طبيعة معرفية وحسب. فالنشاط العقلي جزء من العلاقات الاجتماعية كما يقدم بتبرير تلك العلاقات.

أكثر من هذا، كما يعلق شانك Schank وأبلسون Abelson، «لا يستغرق المرء كثيرا حتى يصل إلى القول بأن المخططات مهمة، وعلى المرء أن يعرف مضمون تلك المخططات»[6]. كذلك فلا يستغرق المرء طويلا إذا ما تضاعفت المخططات لما لا نهاية حتى يستقر الأمر بوجود مخطط واحد لكل موقف أو فعل. ومن خلال انصهار الانحيازات مع المضمون، وتحديد عدد تلك الانحيازات، توفر نظريتنا ما كان مفتقدا في نظرية المخططات.

وبينما لا نود إنكار أهمية «سلاسل التسبيب» المعرفي[7]، فإن نظريتنا

تعطي اهتماما خاصا لدور النتائج غير المقصودة وغير المتوقعة في صياغة التفضيلات. ولو كان ضروريا أن نرجع إلى السبب الاجتماعي الثقافي عند حدوث أي تطور جديد من أجل التوصل للتفضيل الحقيقي عبر سلسلة الاستدلال، فإن العديد من الناس لن يستطيعوا التعامل مع ذلك التعقيد الشديد.

وستكون التفضيلات أقل شيوعا أو اتساقا مما هي عليه. إن الطبيعة الكلية للتفضيلات تدفعنا إلى النظر فيما وراء سلسلة التسبيب لدى الفرد (أي ذلك العدد القليل من المقدمات المنطقية الذي يتولد عنه عدد كبير من التفضيلات) والاهتمام بالخيارات غير المقصودة التي توجد أمام الناس عن طريق وجود نماذج معينة من التفاعل الاجتماعي. إن ما يعنينا هو استكشاف الطرق التي تقوم من خلالها المؤسسات الاجتماعية بإفراز التفضيلات (وعلى حد تعبير ماركس Marx) «من خلف ظهر» الأفراد.

في دنيا الواقع، فإن هاتين العمليتين الاجتماعيتين المتميزتين تحليليا تكونان، بالطبع، متداخلتين تماما لدرجة يصعب في كثير من الأحيان أن نحدد أين تنتهي النوايا وأين تبدأ الآثار غير المتوقعة. وانظر، على سبيل المثال، لنفور أهالي الشربا Sherpa(*) من ذكر أسماء الموتى. هذه الممارسة المستمرة في التجرد من الماضي لها أثرها في الإبقاء على الوجود الاجتماعي الذاتي وغير القهرى لأهالي الشربا، لأنه بإسدال «ستار النسيان» يصبح من المستحيل بناء مثل تلك الأنساب التي قد تعد أساسا قويا لإثبات «الامتيازات» في المطالبة بالأرض والالتزامات الاجتماعية[8]. فهل يعيش أهالي الشربا حيلتهم وقد قاموا، خطوة خطوة، من خلال هذا المنطق السببي، بحساب فوائد اتباع هذا السلوك بعناية فائقة؟ من المحتمل أن تكون الإجابة بالنفي؛ ومع ذلك فلم تضع فوائد هذا السلوك تماما عليهم (وخصوصا على هؤلاء المطلعين على الأدبيات الأنثروبولوجية حول الشربا). بعض أهالي الشربا يقومون بهذا الربط على طول الخط، بدءا من ذلك الاعتقاد وحتى آثاره في حفظ النظام، ولكن الغالبية تسير هذا الطريق لمسافة قصيرة فقط.

(*) إحدى القبائل المنغولية التي تقطن جبال الهيميلايا، وعادة ما يشتغل أبناؤها كمرشدين لمتسلقي تلك المناطق الجبلية (المترجم).

وتماما، مثلما لا نقوم في حياتنا اليومية بوزن كل العلاقات الاجتماعية الساخرة والتي نود أن نكونها قبل كل خطوة نخطوها، فإن الشربا لا يتحتم عليهم أن يفصحوا عن كامل إطارهم الأخلاقي قبل أن يقروا أي مسار سيأخذون به. إننا نتفق على أن الحياة تسير في معظمها بالضبط الأوتوماتيكي. وبمجرد تعلم المشي، فسوف نسير تلقائيا، وهو نفس الأمر تقريبا في عديد من قرارات الحياة اليومية التي (على خلاف المشي) تدعم علاقات معينة وتضعف أخرى. إن منظري القرار يسمون الضوابط الأوتوماتيكية بالموجهين heuristics، ونحن نسميهم الانحيازات الثقافية. هذه الانحيازات الثقافية ـ أي المعاني المشتركة، القناعات السائدة، المحدددات الأخلاقية وتلك التنويعة الثرية من طرق الثواب والعقاب، والتوقعات المشتركة في إطار نمط الحياة ـ التي تصبح جزءا حقيقيا منا، هي التي تقوم بتشكيل تفضيلاتنا على الدوام.

وبدءا بالمقدمة المنطقية التي تفيد أن الانحيازات الثقافية هي التي تعلم الناس ماذا يفضلون وماذا يمقتون، نستطيع التنبؤ بتلك الأمور الحرجة مثل اللوم، الحسد، المخاطرة، النمو، الندرة واللامبالاة. هذه هي القضايا الكبرى والأبدية التي يجب أن تتناولها أي نظرية اجتماعية جديرة بهذا الوصف. ونبدأ بأعظم وأطول دراما على الإطلاق. وهي: من المسؤول (يقصد من يتحمل اللوم؟).

اللـــــوم

عندما تسوء الأمور، كما لابد أن يحدث، فمن يلام على ذلك؟ التدرجيون لا يستطيعون لوم الجماعة، ذلك أن «لوم النظام»، أي إلقاء اللوم على العلاقات بين الأجزاء والكل، والتي يتفاخرون بها، سوف يقود إلى تدمير الذات. وبدلا من ذلك، يشتهر التدرجيون بأساليبهم الفنية في إسقاط اللوم. فالمسؤولية تكمن في، أو (نفس الشيء) تنتشر بين جهات عديدة. وبمقتضى ما يسمى قوانين الأسرار الرسمية تعد التحقيقات باطلة أو محظورة. وينتقل اللوم إلى المنحرفين، الذين لا يعون موقعهم ويجب أن يخضعوا لعملية إعادة تربية أو يرسلوا إلى الملاجئ.

أما بالنسبة لأنصار المساواة، الذين يرفضون السلطة، فإن النظام (بمعنى

توليفة ما بين الفردية والتدرجية الهرمية) هو الذي يتحمل اللوم. فلو أتيح لهم المجال، فسوف يعتبرون الانتحار حالة تحتاج لإعادة تأهيل من جانب المؤسسات العنيدة التي قادت المنتحرين إلى موت لا يستحقونه. ولو كان المجتمع منظما بطريقة مختلفة لما رغب القتلة في اغتيال ضحيتهم. ولأن المؤسسات الشريرة هي التي تفسد الخيرين من الناس، فإن مهمة أنصار المساواة تتمثل في تعرية قناع السلطة عن طريق استلهام الصلة بين المؤسسات، التي تبدو حميدة في الظاهر وبين الأذى الذي تتسبب فيه فعلا. ويتم الحفاظ على التضامن بتصوير القوى الخارجية على أنها وحشية، وباتهام المنحرفين باستجلاب طرق شريرة سرا (مثل «التدرجية المتخفية»، و «الانتهازية») لإفساد الأعضاء. تبعا لذلك يبحث أنصار المساواة عن التلويث الذي يقوم به أعداء سريون من الداخل، والمرتدون والتفاهات السياسية، والسحرة والمدنسون، الذين جلبوا الخداع في غمرة أفعالهم.

أما الفرديون فينسبون الفشل الشخصي إلى الحظ السيىء أو عدم المقدرة الشخصية، أو إلى توليفة ما من هذا كله. والذين يشتكون يقال لهم «لقد سنحت لك الفرصة وسوف تتاح لك مرة أخرى إذا عملت بجد». فالنظام التنافسي نفسه يظل خارج اللوم. وكما يقول الفرديون الاقتصاديون، قد يكون الناس مغفلين، لكن الأسواق تكون دائما ذكية.

أما القدريون فهم يفضلون لوم (والوثوق في) القدر. إن لوم الفرد أو الوثوق فيه أمر لا معنى له، لأن الأحداث لا تخضع لسيطرة الفرد. والعالم، كما يراه ويخبره القدريون، يفعل بك أشياء سارة أحيانا وغير سارة أحيانا أخرى، ولكن ليس هناك نمط يمكن اكتشافه لهذه الأحداث الغريبة. وعلى خلاف أنصار المساواة، ليس للقدري جماعة ليحافظ على تماسكها، ومن ثم فهو ليس بحاجة إلى أن يتعرف على أعداء خارجيين. وبدلا من هذا ينثر اللوم على ذلك الكيان غير المحدد، «القدر».

أما الاعتزاليون فيدخلون في نظام يتجاوز الأطر المرجعية المتنوعة التي ترسمها أنماط الحياة الاندماجية في مسألة إلقاء اللوم. فعندما يتلقى المعتزل التبتي (يقصد من أهل التبت) الشهير، ميلاريبا Milarepa، زيارة لباحث أكاديمي يريد إدماج هذا المرء ذي العقل الراجح في نظام معرفي رفيع التنظيم، يصاب هذا المعتزل بخيبة أمل شديدة، ويردد :

لأنني اعتدت طويلا الاستغراق في الحقائق الهامسة المختارة،
فقد نسيت كل ما قيل في الكتب المكتوبة والمطبوعة.
ولأنني اعتدت، كما قد كنت دوما، دراسة العلم الشائع،
فقد تخلصت من معرفة الجهالة الضالة(9).

ومن بين أنصار أنماط الحياة القابلة للنماء، فإن الاعتزاليين وحدهم هم الذين لا يلقون لوما، لأنهم لا يشتركون في صراعات الحياة الاجتماعية.

الحسد

لماذا يفضل العديد من أنصار المساواة الحياة البسيطة : غذاء بسيطا، وجبات من دون الأطعمة الرئيسية (خصوصا دون اللحم)، ملابس بسيطة، أثاثا قليلا، ومسكنا عماليا غير مزخرف؟ تكمن الإجابة في حاجتهم إلى السيطرة على الحسد، على ضوء اعتقادهم بأن التمايزات بين الناس غير مشروعة.

والحسد لا يرتبط بحجم الاختلافات الاجتماعية وحدها، لكن، بمدى قبولها. والسؤال الحاسم ليس عما إذا كانت هناك اختلافات كبيرة في موارد الفرد أو الجماعة - فهناك اختلافات بالتأكيد - ولكن السؤال هو عما إذا كان ينظر لتلك الاختلافات على أنها طبيعية أم غير طبيعية، صحيحة أم خاطئة، ملائمة أم غير مشروعة.

تلك الحياة المتواضعة لدى أنصار المساواة يرفضها الفرديون الذين يعتمد نمط حياتهم على قدرة المتنافسين على الاستيلاء على فوائد المخاطر التي يتحملونها. الفرديون يفضلون التباهي بما لديهم (وتلك ظاهرة أطلق عليها ثورشتين فبلن Thorstein Veblen اصطلاح «الاستهلاك الشره»)، وذلك حتى يرى الآخرون أين تكمن القوة، وليوسعوا بالتالي من شبكة أعمالهم إلى مشروعات مستقبلية. الحسد، هنا، هو المنبه للطموح.

أما الاعتزاليون فيقنعون بحد الكفاية، وهو نوع من التكيف الذي ينأى بهم كثيرا عن شعار التطاحن وتسويغ الأنانية التي تتضمنها أنماط الحياة الاندماجية الأربعة. أن تكرس نفسك للقضاء على الرغبة، كما يفعل الاعتزاليون، يعني أن تباعد بينك وبين الجدال حول المرغوب.

أما في النمط التدرجي، فإن للسيطرة على الحسد أهمية كبيرة لأن مضمون هذا النمط يضفي سمة مؤسسية على عدم المساواة. هنا تكون المفاخر مقصورة على الكيان الجمعي، ومن هذه المفاخر : القصور العظيمة، المناصب العامة، المباني المنمقة التي يشبه تصميمها المعقد ذلك التدرج المطلق في البنية الاجتماعية. إن أنصار التدرج الهرمي قد يرتدون الملابس الباهتة في المنزل، ولكن الجيش وفرق الموسيقى العسكرية وكذلك مقابر الآباء المؤسسين تكون مزخرفة بأعظم أبهة. ولأن التعليم يغرس في الذهن الترغيب في وجود اختلافات، فإن الحسد يتم تجنبه عن طريق الزعم بصحة التخصص وتقسيم العمل، حسب القول السائد بأن: الخبراء يعرفون أفضل.

النمـــو الاقتصـــادي

لا يهتم أنصار المساواة كثيرا (أو لا يحبذون) النمو الاقتصادي لأن الوفرة تجعل الحفاظ على المساواة أكثر صعوبة، والأفضل كثيرا بالنسبة لهم هو التركيز على التوزيع المتساوي، الذي يحفظ عليهم تماسكهم، من أن يركزوا على التنمية غير المتساوية، التي تفرق شملهم.

إن أنماط الحياة «الراسخة»، التدرجية والفردية، هي التي تحبذ خلق الثروة، ولكن بطرق مختلفة. فالتدرجية تعد بأن التضحية الجماعية ستعود بالفائدة على الجماعة مرة أخرى. وهي تخطط لتقليل الاستهلاك في الحاضر لكي تخلق رأس المال من أجل الاستثمار في منافع مستقبلية. وإذا ما تعرض التضامن للخطر فربما تتبنى الجماعة عقيدة إعادة التوزيع المحدد، لتتخلص من التذمر وتقيد التبادل من أجل تقليل عدد الخاسرين. ولكن الفرديين التنافسيين ليسوا كذلك. فهم يستكشفون توليفات جديدة لاختلاق ثروة جديدة، حتى يتوافر الكثير للجميع، وحتى يحصلوا على المزيد.

أما القدريون فهم راضون لدرجة أنهم يرون ثروات وفيرة حولهم. فبرغم اعتقادهم أنه ليس بمقدورهم الحصول على الثروة بعملهم الذاتي، فهم يعتقدون أن المصادفة قد تأتي بالثروة إلى طريقهم. كذلك فلا يمانع

الاعتزاليون الحصول على الأشياء الطيبة، بشرط ألا يضطروا إلى الانضمام إلى جماعة من أي نوع أو إلى شبكة شخص آخر. فمرحبا بالبهجة، بشرط ألا تكون قهرية.

النـــدرة

من الممكن شرح المفاهيم حول الندرة أيضا من خلال الوظائف التي تؤديها لأنماط الحياة. ففكرة ندرة الموارد مفيدة للتدرجيين، الذين يستطيعون عندئذ الاستمرار في تخصيص كميات مادية بالوسائل المباشرة والبيرقراطية. كذلك فإن استنزاف الموارد اعتقاد مفيد لدى أنصار المساواة، الذين يستطيعون لوم «النظام» على استغلال الطبيعة، كما يستغل الناس، والذين يستطيعون عندئذ أن يطالبوا السلطات بتغيير نمط حياتهم غير المساواتي. ويعارض الفردي فكرة محدودية الموارد لأنها توحي بأن تبادلها سوف يجعل الناس في حال أسوأ (وسوف تتقلص تلك الموارد بالتالي). فالفردي ينظر للموارد على أنها مواد خام ركزت عليها بنجاح المهارات البشرية والمعارف مع الجرأة والإقدام. ولأن الإنسان، بما فيه من قدرة على الإبداع والبحث والتجريب، هو مورد زاخر، بالمعنى الحرفي للكلمة، فإن قيود الطبيعة نادرا ما تدخل في تحديد الفردي للموارد. وبينما يحاول المساواتي أن يبقى على الموارد الطبيعية للأبد فإن هدف الفردي هو استغلال المواد الخام ما دامت ذات قيمة.

وحيث إن الاعتزاليين لا يستعيرون من أحد ولا يعيرون أحدا، فهم يستخدمون ما تمنحه لهم الطبيعة. ولهذا يبرع الاعتزاليون خصوصا في البحث عن القوت وسط المخلفات. وتقول الأساطير إن ميلاريبا كان يقتات النباتات البرية التي كانت تنمو شيطانيا حول كهفه، حتى أصبح لونه أخضر فاقعا، وصار بالتالي محل تبجيل كثير.

المخاطـــــرة

لماذا ينشغل مختلف الناس بأشكال المخاطرة المتنوعة؟ ربما نبحث عن إجابة في علم النفس إذا ما أخذنا بالنظرة التقليدية للتفضيلات. هذه النظرة تقول إن بعض الشخصيات تمقت المخاطرة والأخرى تقبل عليها.

ولكن بدلا من ذلك، يمكن للمرء أن ينسب المخاطرة إلى البيئة نفسها، أي أن بعض المواقف تتسم بدرجة أكبر من الخطورة من غيرها. إن هاتين النظرتين جديرتان بالاعتبار، لكنهما تفشلان في تفسير كاف للتنوع في التفضيلات حول المخاطرة. فوجهة النظر التي ترى أن تفضيل المخاطرة أمر كامن في الأفراد، لا تستطيع أن تفسر لماذا يدرك نفس الأفراد بعض المواقف على أنها مخاطر قاتلة ولتكن الطاقة النووية مثلا، ثم لا يعتبرون مواقف أخرى أنها كذلك، وليكن مرض الإيدز مثلا. أما وجهة النظر التي تؤسس إدراك المخاطرة في البيئة ذاتها فهي لا تستطيع أن تشرح لماذا يقوم مختلف الأفراد بردود فعل مختلفة تجاه نفس الواقع الموضوعي. ولقد اقترحنا وجهة نظر أخرى، بأن إدراك المخاطرة هو عملية اجتماعية. ونحن نحاول إثبات أن التفضيلات حول المخاطرة يمكن شرحها من خلال الوظيفة التي تؤديها تلك التفضيلات لنمط حياة الفرد.

بالنسبة للفرديين تعد المخاطرة فرصة. وإذا لم يكن هناك نوع من عدم اليقين أو خطر الخسارة، فلن تكون هناك إمكانية للنجاح الشخصي ولا، بالتالي، مجال لرجال الأعمال. لندع المستقبل وشأنه، وعندئذ، كما يعتقد الفرديون، سوف تظهر توليفات جديدة وتقنيات جديدة من أجل تلطيف حدة النتائج غير المتوقعة.

أما التدرجيون فهم لا يهابون على الإطلاق قبول مخاطرة محسوبة على المستويات العليا، ما دام اتخاذ القرار قد تم بواسطة الخبراء. فالثقافات التدرجية تطبع الناس على احترام السلطة ما دام يتم صنع القرارات بواسطة الشخص المناسب في المكان المناسب، ومن المتوقع أن يقوم الخبراء بالأشياء الصحيحة. وإذا ما أثير أن السلطات تصرفت عن جهل أو مصلحة ذاتية فإن ذلك يقوض الشرعية، ليس فقط بالنسبة لقرار بعينه وإنما كذلك بالنسبة للنظام الذي أصدره.

وبتوكيدهم على مخاطر التطور التقني والنمو الاقتصادي يستطيع أنصار المساواة تأمين نمط حياتهم وبلبلة الأنماط المنافسة. فأي نظام قد يفرض على الناس أخطارا خفية أو غير طوعية ولا يمكن الرجوع عنها لا يكون جديرا بالثقة فيه. إن تنبؤات المساواتيين بوقوع كوارث وشيكة الحدوث ـ مثل ارتفاع الحرارة الكونية، والانفلات النووي، والتصحر ـ لا تمكنهم فقط

من التشكيك في السلطة القائمة لإهمالها رفاهة مواطنيها، وإنما تساعدهم كذلك على إقناع أنفسهم مجددا بأن البقاء داخل الجماعة المساواتية أكثر أمنا من خارجها، مما يعمل على كبح أي ميول انشقاقية في الجماعة.

والقدريون لا يقبلون على المخاطر عن وعي. فما الأمر إذن؟ إن كل ما يستطيعون عمله، في تقديرهم الخاص، هو تعريض أنفسهم للأذى دون فرصة تحقيق المكسب. بل إن هناك آخرين ممن قد يحاولون فرض أخطار غير مرغوبة على القدريين بسبب سلبيتهم الشديدة. «ما لا تعرفه لا يؤذيك». تصبح هي وسيلة القدريين في التكيف مع تلك المخاطر التي تنزل بهم، طوعا أو كرها. وبرغم أن هؤلاء الذين يميلون لأنماط الحياة الأخرى يستطيعون إظهار مدى العناد والتشبث بالرأي الخاطئ في هذا المنطق، فإنه يعد مفيدا للقدريين. فهو يمكنهم من الشعور بعدم القلق تجاه الأشياء التي يعتقدون أنهم لا يستطيعون شيئا حيالها، ويسبغ عليهم أحيانا جلالا رزينا.

إن المخاطر التي تحل بالقدريين تنبهنا إلى وجود شبكة كاملة من المخاطر المتبادلة تربط بين أنماط الحياة الاندماجية، في نظام مركب (وغير بديهي بعدة معان) من الاعتماد المتبادل. ولأن كل نمط حياة يعالج، بطريقته المميزة، فقط تلك المخاطر التي يشير انحيازه الثقافي إلى وجودها بالفعل، فمن الممكن التقاط المخاطر المتبقية بواسطة آخرين (إذا رأوا أنها تستحق ذلك، وبشرط أن تتوافر لهؤلاء الآخرين القدرة على إزاحتها). والفرديون بارعون في التقاط الفرص التي قد فاتت على الآخرين. وهم بارعون كذلك في إزاحة المخاطر التي يقدرون أنها من غير المحتمل أن تجلب عليهم أي نفع. أما التدرجيون فهم يجاهدون من أجل استبطان أمورهم الخارجية - أي إدارة نظام المخاطرة بأكمله (الأمر الذي يفسر استعدادهم لوضع مستويات مقبولة للمخاطرة) - ولكن، حتى مع ذلك، سوف تفوت عليهم أشياء بصفة دائمة. والمساواتيون، برغم أنهم ينذرون بأخطار وهمية أحيانا، يقومون بالتقاط مخاطر فاتت على الآخرين. وبرغم ذلك، فلأنهم يميلون للنظر إلى المخاطرة على أنها ليست فرصة سانحة، فإنهم يفعلون أى شيء في وسعهم لإزاحة هذه المخاطر بعيدا، وذلك عن طريق استحضارها بالقوة إلى انتباه هؤلاء الناس الذين يعتبرونهم سببا فيها.

يطلق الاقتصاديون على هذه الواردات والصادرات غير المحسوبة تسميات «المخاطر غير المعوضة» و «الفوائد غير المعوضة» على التوالي[15]. وتوضح نظريتنا حول الانحياز الثقافي، أولا، أن مثل هذه التحويلات لا يمكن تلافيها، وثانيا، أنها تشكل نظاما تبادليا بأكمله يعمل خلف النظام الاقتصادي الذي يصفه الاقتصاديون جيدا بتسميات المخاطر المعوضة والفوائد المعوضة. هذا النظام الذي يعمل وراء الكواليس (والذي لن يستطيع أن يعمل من دونه النظام الاقتصادي الظاهر على مسرح الأحداث)، برغم أنه بعيد كل البعد عن تماثل أجزائه المكونة له (فالفرديون، مثلا يصلون عادة إلى الفوائد غير المعوضة، أما القدريون فيتحملون المخاطر غير المعوضة) فإنه نظام دوري (بمعنى أن أيا من أنماط الحياة لا يعتبر نقطة نهاية في الدائرة). عندما يقول أي من أنماط الحياة للأنماط الأخرى «نحن نريد (أو في بعض الحالات، عاجزون عن رفض) ما لا تريدونه»، فإنه بذلك يحتل مكانا في تلك الدائرة المفرطة الدوران، التي تمنح أنماط الحياة الأربعة (المتبقية) ميزتهم الحاسمة على أنماط أخرى قد تحاول الدخول معهم في منافسة، وبسبب هذا النظام الدوري فإنها (يقصد أنماط الحياة) لا يمكن تجنبها، تماما مثل الاستراتيجيات التطورية المستقرة، في نظرية ميرياند سميث.

ولكن ماذا عن الاعتزالي؟ يتبنى الاعتزالي أسلوبا لمعالجة المخاطرة يتسم بالقبول الحماسي لما يعتبر مخاطرة قصيرة النظر (وهو التزام شديد الانحياز بما يكفي عادة لردع أي من أنصار الحياة الأخرى الذين ربما كانت تراودهم فكرة أن يصبحوا اعتزاليين). وفي نفس الوقت فإن استراتيجيته لتجنب كل أشكال الانخراط الاجتماعي القهري تؤدي إلى أن تظل المخاطر التي يقبل عليها لصيقة به بشدة. وعلى خلاف الفردي، مثلا، لا يستطيع الاعتزالي إزاحة بعض تلك المخاطر على شخص آخر. وعلى الجانب الإيجابي فإن استراتيجيته الاستقلالية تقيه من دواعي الانتباه لهذه المخاطر، التي أفرزها نمط حياة آخر، وتبحث عن وسط اجتماعي مسامي لامتصاصها. تفضي هذه الاستراتيجية إلى مناعة مدهشة للمخاطر غير المعوضة - حيث لا يمكن تنحيتها ولا يمكن استجلابها - بحيث لا يمر نمط حياة الاعتزالي بخبرات تتدفق فيها مثل تلك المخاطر منه أو إليه. وفي هذا الأمر يبدو اختلاف النمط الاعتزالي عن سائر أنماط الحياة الأخرى.

الآن يمكننا أن نتبين كيف يجعل الاعتزالي نمط حياته قابلا للعيش، وذلك بتعريف نفسه بالنسبة للدائرة الأولية التي كونتها أنماط الحياة الاندماجية الأربعة. وكل ما يحتاج إليه (يقصد النمط الاعتزالي) هو الظروف المناسبة، ونظام للتفاعلات القهرية لكي ينسحب منه، ومحراب ملائم لكي ينسحب إليه. في بعض الأحيان يمكن تعريف هذا المحراب بالمعنى الجغرافي (كما في جبال الهيميلايا)، وفي أحيان أخرى لا يتعدى المحراب كونه حالة من الانسحاب من الاقتصاديات كبيرة الحجم (كما في حياة بعض الفئات داخل المدن مثل سائقي تاكسي يقودون سياراتهم المملوكة لهم وحراس البنايات الإدارية الصغيرة). في كلا الحالين يظل الاعتزاليون أحياء، وبخير، وقادرين تماما على إعادة إنتاج نمط حياتهم المتميز[11].

اللامبـــالاة

ينتقي أنصار كل نمط حياة تفسيرا ما للامبالاة (أسبابها، نتائجها، ومداها) بما يدعم علاقاتهم المفضلة. فأنصار المساواة يبررون اعتراضهم على السلطة القائمة بالجدال، بأنه لا توجد مشاركة حقيقية فيها. فهم يعرون السلطة من قناعها بإظهار أن القدرية هي المستودع الفعلي للجماهير من المواطنين. وعلى غرار منظر الغلاف الرائع الذي رسمه شتينبرج Steinberg لمجلة نيو يوركر New Yorker، والذي صور فيه حي مانهاتن بضخامته الشديدة التي حجبت رؤية بقية البلاد، فإن أنصار المساواة ينظرون للقدريين باعتبارهم أغلبية الناس؛ وهم يرون الأمة (يقصد المجتمع الأمريكي) ينقسم سكانها على نحو مجازي إلى 4200 من القلة شديدة الثراء، و 2000 مساواتي، وحوالي 200 مليونا من اللامبالين. وعلى الرغم من كل هذا يسعى المساواتيون إلى تجنيد القدريين في صفوفهم لأنهم، كما يزعم المساواتيون، أصبحوا لامبالين بسبب القرارات التي تتخذها السلطة لهم، دون مشاركة منهم.

الزعم المضاد الذي طرحه الفرديون والتدرجيون هو أن اللامبالاة توحي بالموافقة. والفشل في التصويت، كما يؤكد الفرديون، يشير فقط إلى أن الأفراد يجدون نفقات المشاركة بهذه الطريقة (يقصد بالتصويت) أكبر كثيرا من عوائدها. وإذا انخفضت النفقات (بجعل التسجيل أسهل مثلا)(أو ارتفعت العوائد (بقصر المشاركة على جنس محدود مثلا)، فسوف يتوافد

الناس أفواجا، كما يتنبأ الفرديون. وهناك طرق عديدة للمشاركة قد يعتقد المرء ـ هكذا يذكرنا الفرديون ـ أنها أكثر نفعا له.

وبرغم أن التدرجيين يشاركون تلك النظرة بأن الامتناع يوحي بالموافقة فإنهم ميالون أيضا لإثارة القلق بأن افتقاد الإجماع ينعكس سلبيا على إحساس مجموع المواطنين بالوعي المدني. ولهذا تحاول النظم التدرجية غرس الميل نحو، بل وفي بعض الأحيان تقنين، الالتزام بالتصويت، ولكن المشاركة، من وجهة النظر الهرمية، يجب ألا تذهب بعيدا أكثر من صندوق الانتخابات. فما يزعج التدرجيين أكثر من معدلات تصويت منخفضة بكثير هو الأنماط غير المتعارف عليها للمشاركة، والتي يتصرف فيها الأفراد خارج نطاق الصلاحية المخول لهم.

يعتقد القدريون أن اللامبالاة ترجع إلى حقيقة أن صوت الفرد لا تأثير له، وحتى إن استطاع، فلا يهم من هو الفائز. والتصويت كسائر أشكال المشاركة العامة، من منظور تلك الميزة الاجتماعية، هو عمل غير رشيد. وبدلا من ذلك فقد يجعل القدريون التصويت أمرا رشيدا، بمعاييرهم، وذلك بالنظر إلى الانتخاب على أنه سباق خيل، وبالتالي محاولة وضع أصواتهم على الجواد الرابح.

خاتمة

في معرض الإجابة عن التساؤل الذي لم يطرح حتى الآن، وهو: من أين تأتي التفضيلات؟، قد قدمنا نصفها الأول في إجابتنا عن السؤال حول كيفية الحفاظ على العلاقات الاجتماعية. فالعلاقات الاجتماعية يحافظ عليها بتوليد تفضيلات تعيد بدورها إنتاج هذه العلاقات الاجتماعية. ويوضح التفسير الوظيفي أن هذين السؤالين ـ كيف يتم الحفاظ على العلاقات الاجتماعية؟ (وهو التساؤل حول القابلية للنماء) وكيف تتولد التفضيلات؟ (وهو التساؤل حول صياغة التفضيلات) ـ هما في الحقيقة الشيء نفسه، ولو لم يكونا الشيء نفسه لكان التاريخ الإنساني فوضويا بدرجة تحول دون معرفته فعليا، ولكانت الأنماط السلوكية قد تلاشت تقريبا بمجرد ظهورها[12].

لقد حاولنا إثبات أن كل نمط حياة هو بمنزلة عملية دينامية نشطة

وغير مستقرة. ويجب عليها دائما توليد السلوك والقناعات بداخلها، التي تكفل الحفاظ على تماسكها. إن الاستقرار لا يعني الجمود أو اللاحركة. وعلى الأصح، فإن الاستقرار يتطلب طاقة مستمرة وجارية «لمجرد البقاء في الموقع»، كما يقال. فالتغير، هكذا، هو الرفيق الدائم للاستقرار.

الهوامش

(١) الاستثناء هو :

George J. Stigler and Gary S. Becker. "De Gustibus Non Est Disputandum American Economic Review 67 (December 1977) : 76-90.

(2) Abraham H. Maslow, Motivation and Personality (New York: Harper, 1954

انظر أيضا :

Ronald Inglehart, The Silent Revolution : Changing Values and Political Styles Among Western Publics (Princeton: Princeton University Press, 1977).

(3) انظر :

Robert K. merton, "On Sociological Theories of the Middle Rangeس, in Merton, Social Theory and Social Structure (New York: Free Press, 1968), 39-72.

(4) Mary Douglas, "How Identity Problems Disappear in Anita

Jacobson-Widding, ed., Identity: Personal and Socio- Cultural, A Symposium,

Uppsala Studies in Cultural Anthropology 5, 35-46; quote on 45, (Uppsala: Academia Up-Saliennsis, 1983

(5) انظر مثلا :

Robert Axelrod, "Schema Theory: An Information Processing Model of Perception and Cognition American Political Science Review 67 (December 1973) : 1248-66; S. E. Taylor and J. Crocker, "Schematic Bases of Social Information processing in E. T. Higgens et al., eds., Social Cognition (Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum, 1981) : Susan T. Fiske and Donald R. Kinder, "Involvement, Expertise. and Schema Use: Evidence from Political Cognition in Nancy Cantor and John f. Kihlstrom, eds., Personality, Cognition, and Social Interaction (Hillsdale, N. J: Lawrence Erlbaum, 1981) 171-90; David O. Sears and Jack Citrin, Tax Revolt: Something for Nothing in California (Cambridge: Harvard University Press, 1982); and Pamela Johnston Conover and Stanley Feldman, "How People Organize the Political Worldس, American Journal of Political Science 28 (1984) : 93-126.

(6) R.C. Schank and R. P. Abelson, Scripts, Plans, Goals and Understanding (Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum, 1977), 10.

(7) انظر :

Paul M. Sniderman, Michael Hagen, Philip E. Tetlock, and Henry Brady, "Reasoning Chains: Causal Models of Policy Reasoning in mass Publics British Journal of Political Science 16 (1986) : 405-30.

(8) Michael Thompson, "The Problem of the Centre: An Autonomous Cosmology in Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception (London: Routledge and Kegan Paul, 1982).

(9) مقتبس من :

W.V. Evans-Wentz, The Tibetan Book of the Great Liberation (London: Oxford University Press, 1954), 20-21. Reprinted by permission of Oxford University Press.

(10) انظر :

William D. Schulze, "Ethics, Economics and the Value of Safety, in Richard C. Schwing and Walter A Albers, Jr., eds. Societal Risk assessment (NewYork and London: Plenum, 1980).

(11) لمزيد من التفصيلات حول كيف يفعلون ذلك، انظر :

Thompson, "The Problem of the Centre and Michael Thompson and Aaron Wildavsky. "A Poverty of Disinction: From Economic Homogeneity to Cultural Heterogeneity in the Classification of Poor People Policy Sciences 19 (1986) : 163-99.

(12) أحد الطرق لصياغة نظريتنا حول الاستحالة (وكما يخبرنا علماء الرياضيات أن صياغة النظريات أصعب غالبا من إثباتها) وهو أسلوب إجابتنا عن السؤال: من أين تأتي التفضيلات؟ ونحن نقول إن الناس يكتشفون تفضيلاتهم بواسطة تأسيس علاقاتهم. و «تأسيس» هنا لها معنيان : وضع الشيء في محله، وتحديد ما هو الفعل في محله. وحتى الآن قد ركزنا كثيرا على المعنى الثاني، ولكن نظريتنا تستطيع أيضا مجابهة المعنى الأول ـ أي الظهور المشترك لمجموعات من التفضيلات وأنماط العلاقات. انظر في الفصل الخامس عنوان : «المفاجأة : إعادة التأكيد على نظرية الثقافة»، والذي نصوغ فيه نظرية الاستحالة بمعنى تعظيم وتقليل التفاعل، ونبين كيف أن الأفراد، في كفاحهم لكي يكون لحياتهم معنى، سوف ينتهون إلى هذا أو ذاك من المفردات الخمس الممكنة.

4 تطويق التغيرات

لقد أوضحت الفصول السابقة أنه لكي يستمر نمط الحياة يجب أن يغرس قيما ومعتقدات بين أنصاره. والقابلية للنماء تتطلب من كل نموذج اجتماعي أن يعلم أنصاره، من بين أشياء أخرى، أن يغلقوا مدركاتهم أمام بعض الأخطار وينتبهوا لأخرى، أن يلقوا باللوم على البعض لأعمالهم ويغفروا لآخرين، أن يقبلوا مفاهيم معينة حول الطبيعة المادية والبشرية ويرفضوا أخرى. ولكن إذا كانت التفضيلات والمدركات تبنى اجتماعيا بطريقة معينة لتبرير أنماط معينة من العلاقات الاجتماعية، فكيف يحدث التغير إن حدث؟ ولو كانت أنماط الحياة تحمي نفسها بنفسها، من خلال إرشاد الناس لما يقيّمون وما يتجاهلون ويلاحظون وما يجتنبون ويعتنقون، فكيف يتأتى بحال أن تفقد أنماط الحياة (أو تكسب) الأنصار؟

ونفس الشيء يحدث للنظريات العلمية إلى حد كبير، عندما تخسر وتكسب الأنصار، حيث يتكون أيضا الأثر التراكمي للمفارقات أو المفاجآت. إن كلا من النظريات وأنماط الحياة يقاوم التغير، فالمفارقات تستبعد وتوضع على الرف ويتم تجاهلها أو مجرد عدم النظر إليها. لكن لا الحياة ولا العلم

يستطيع البقاء على حاله ما دام اختبار كل جزئية يتم من برهانها الذي قد يناقض أفكارا مقبولة. ولو قادتنا كل مفاجأة أو إحباط إلى تخاطف نظرية بديلة لافتقد كل من العلم والحياة الاستقرار الضروري لهما. سوف يفقد العلم طابعه التراكمي، وسوف تتسم العلاقات الاجتماعية بحالة دائمة من الفراغ.

لكن أنماط الحياة، مثلها مثل النظريات، لا تستطيع استبعاد الواقع كلية. وبينما يتنامى دليل ضد نظرية، أو بينما لا تفي أنماط الحياة بوعودها لأنصارها، تتنامى الشكوك، وتعقبها العيوب. إن نمطا ملحا من المفاجآت يجبر الأفراد على البحث عن أنماط حياة بديلة (أو نظريات بديلة) تستطيع التلاؤم أكثر مع العالم كما هو.

التفكير حول المفاجأة

في الفصلين الأول والثاني بينا أن نماذج الطبيعة (أي كلا من الأفكار والأساطير حول الطبيعة) هي وسيلة رئيسية يتم عن طريقها تأمين الاستقرار التنظيمي. فكل نمط حياة به نموذج واحد فقط للطبيعة قادر على إمداده بالمقومات الضرورية للاستقرار؛ أما غيرها من النماذج فقد تؤدي للتحول في نمط الحياة. وإذا كان نمط الحياة يعيش في العالم عن قناعة بأنه نمط متميز فلا يستتبع ذلك بالضرورة أن العالم هو عبارة عن هذا النمط. ووفقا لمدى تجاوب النموذج مع الواقع سوف يجد أتباع هذا الشكل في التنظيم الاجتماعي، إن الأمور تسير وفقا لما يتوقعون أكثر مما يجده أولئك الذين يتصرفون عن قناعة بأن الواقع شيء آخر. وكلما تباعد النموذج عن الواقع كلما أصبح شكله التنظيمي معيبا بدرجة كبيرة، مقارنة بأولئك الذين تنسجم فكرتهم حول الطبيعة مع العالم الواقعي بدرجة أكبر.

إن كل أسطورة حول الطبيعة تعتبر بمنزلة تمثيل «جزئي» للواقع. ولو كانت الطبيعة متماثلة في كل مكان وزمان مع أحد هذه الأنماط لما استطاعت الأساطير الأخرى مطلقا أن تحوز أي قدر من الخبرة والحكمة. وسوف تفوز أسطورة واحدة حول الطبيعة في كل وقت وتندثر الأساطير الأخرى بسرعة. إلا أن عدم اندثار النماذج يبين لنا أن الطبيعة، في بعض الأوقات وبعض الأماكن، تتطابق مع كل من هذه الأساطير[1]. ولكن الطبيعة، مع كل

طرقها التوفيقية، لا تتقبل بخنوع كل بناء ثقافي نحاول فرضه عليها، وهي، في إطار مقاومة هذا، تولد قوى مضادة موازية تظهر في ما يعتبر تدميرا طبيعيا للثقافة. إن قصة د. جونسون عندما استطاع تفنيد مزاعم الأسقف بيركلي بإعلان رفضه لها تذكرنا بقدرة الطبيعة على كشف قصور بعض المعتقدات.

لكن من الطبيعي أن هذا النوع من التغذية الراجعة لا يتحقق دائما. ففي الإطار الاجتماعي الذي يؤيد كل أفراده نفس الفكرة حول الطبيعة قد لا يكون هناك من يتشكك فيه ويتذمر ضده عمدا. ولكن إذا كانت هناك قيود طبيعية فقد يتذمر الناس أحيانا وبالمصادفة. وبالطبع قد لا نلحظ هذه المصادفة، غير أنها إذا تكررت وكان تكرارها مؤلما فسوف نلاحظها مستقبلا. وبهذه الطريقة فإن الفعل الاجتماعي المرتكز على افتراضات غير صحيحة حول الطبيعة سوف يكون سابحا ضد تيار الاعتراضات الأكيدة، التي هي بمنزلة الوسائل التي نشعر من خلالها بالقيود الطبيعية، إن آجلا أو عاجلا.

يكمن التحدي في فهم كيفية تشابك القيود الطبيعية والاجتماعية في تشكيل الإدراك ورد الفعل تجاه المفاجآت. تشتمل نظريتنا حول المفاجأة على ثلاث بديهيات :

1 ـ الحدث لا يكون مفاجئا في ذاته على الإطلاق.

2 ـ من المحتمل أن يكون مفاجئا بالنسبة لعلاقته بمجموعة معينة من القناعات حول حقيقة العالم.

3 ـ إنه يكون مفاجئا بالفعل، فقط بالنظر إلى من يتمسك بتلك المجموعة المعينة من القناعات.

إن ذلك «الجمع غير المرئي» الذي يحتشد حول نظرية المفاجأة يهتم، في الوقت الحاضر، بإمكانية وضع تصنيف للمفاجآت.

وقد ذهب البعض بعيدا عندما أكدوا أن ظهور ذلك التصنيف يؤشر لمقدم منظور paradigm جديد بأكمله[2]. وإنه لزعم كبير حقا، ونحن نتشكك فيه (لأن المنظور الجديد يشبه النمط؛ من يسعى وراءه لم يحصل عليه عادة)، ولكنه على الأقل لا يعبر عن شيء بخصوص الأهمية المرتبطة بهذه المشكلة في الوقت الجاري.

تصنيف للمفاجآت

معيارنا المرشح لتصنيف المفاجآت هو الأساطير الأربع حول الطبيعة، التي ترتبط بأنماط الحياة الاندماجية الأربعة (أي تولدها تلك الأنماط كما تتدعم بها)[3]. في الشكل رقم (4) تعبر الصفوف عن العالم الواقعي وتعبر الأعمدة عن العالم المنشود، ثم نقوم بملء الخلايات من خلال تحديد نوع المفاجأة التي قد تصيب الكائن الاجتماعي الذي، في توقعه أن العالم كان على نحو ما، ولكن في الحقيقة تصرف في عالم على نحو آخر. وعلى سبيل المثال، إذا افترضنا عالما يستحيل فيه التعلم من الخبرات (طبقا لأسطورة الطبيعة المتقلبة) فإننا عندما نعيش فعلا في عالم يمكن التعلم فيه من الخبرات، فسوف نكون مقتصرين على التقاط التكرارات المنتظمة التي تحدث حولنا. وعندما نبدأ فعلا في التقاط تلك التكرارات ـ أي عندما نبدأ التعلم ـ وهو أمر لا محالة فيه، فسوف نجد أنفسنا نتزحزح بعيدا عن الفكرة القدرية حول الطبيعة وننضوي تحت سلطان أحد الأفكار الأخرى. وعلى العكس من ذلك، إذا ما اشترطنا عالما معينا ـ على أساس أسطورة الطبيعة العنيدة/ المتسامحة مثلا ـ حيث تتضح فيه الحدود بين التوازن واللاتوازن، فعندما يكون العالم الذي نعيشه فعلا مفلطحا وغير محدد المعالم فمن العبث إذن أن يحاول المرء (وسوف نحاول بالتأكيد) أو أن يتمكن من الحصول على المعلومات المهمة التي نحتاج إليها لكي نتصرف بشكل رشيد. وبينما نضع تلك الاستراتيجية للوصول إلى اليقين موضع التنفيذ فسوف تتضخم تكاليف معلوماتنا إلى ما لا نهاية وسوف تستنزف مواردنا في قربة مقطوعة. صحيح أن هذه الاستراتيجية قد تقودنا إلى تحويل مواردنا لجانب آخر من المعلومات التي نحتاج إليها، ولكن إذا كان العالم مفلطحا في سائر الأنحاء فسوف نتحول بمواردنا فقط من قربة مقطوعة إلى أخرى. وعندما يحدث مستقبلا أن نتعظ من هذه المفاجآت بأن التعلم ليس ممكنا، فسوف نجد أنفسنا مخذولين في الأسطورة التدرجية حول الطبيعة على أنها متسامحة (إذا استخدمها الإنسان الصحيح) أو على أنها عنيدة (إذا استخدمها الإنسان الخطأ) وسنجد أنفسنا نعتنق الرؤية القدرية للطبيعة على أنها متقلبة.

ينطبق نفس المنطق على باقي الخلايا المصفوفة، وفي كل حالة (حيثما

شكل رقم 4
تصنيف المفاجآت

العالم الحقيقي العالم المنشود	(1) متقلب	(2) زائل	(3) كريم	(4) عنيد/ متسامح
(1) متقلب (أسطورة القدريين)	---- -------- ---- -------- ---- --------	الكرامات المتوقعة لا تحدث	ضربات حظ جيد غير متوقعة	ضربات غير متوقعة من الحظ الجيد والسيئ
(2) زائل (أسطورة المساواتيين)	الاحتراس لا يفيد	---- -------- ---- --------	الآخرون ينتعشون	الآخرون ينتعشون
(3) كريم (أسطورة الفرديين)	المهارات لا تجازى	انهيار شامل	---- -------- ---- --------	انهيار جزئي
(4) عنيد / متسامح (أسطورة التدريجيين)	عدم القدرة على التنبؤ	انهيار شامل	المنافسة	---- -------- ---- --------

يتصارع العالم المنشود مع العالم الحقيقي) عندما تتراكم المفاجآت فإنها، وباطراد، تميل بالكائن الاجتماعي المقصود بعيدا عن معكسر ما إلى آخر.

وعلى طول الخط المائل من اليمين الأعلى إلى اليسار الأسفل لا توجد، مع ذلك، مفاجآت، لأنه في كل من هذه الحالات يكون العالم حقيقة تماما كما هو منشود ومتوقع أن يكون. وإذا كان العالم، في كل زمان ومكان، على نحو واحد من هذه الأنماط فإن المفاجآت التي حلت بهؤلاء الذين أصروا على أن العالم كان على نحو آخر سوف تميل بهم، باطراد، بعيدا عن وهمهم وباتجاه العالم الحقيقي. وحيث إن ذلك لا يحدث - بمعنى أن الناس لا يظلون في حالة مفاجأة دائما وأبدا - فهذا يوضح لنا أن العالم لا يكون على نحو واحد، بل إنه يتغير باستمرار. إنه من دون المفاجآت - أي من دون التوقعات التي نقارن بينها وبين ما يحدث بالفعل - سوف نفقد صلتنا بالعالم الذي نعيش فيه ونغيره كذلك. فالمفاجآت - بمعنى محصلة الأخطاء التي نقوم بها ونستمر في عملها - هي بمنزلة حقائق عميقة، برغم أنها (بل في الحقيقة لأنها تحديدا) لا تستطيع إخبارنا بما هو حقيقي.

ولأننا عادة ما نظن أن من الذكاء إهمال أخطائنا باعتبارها ليست حقائق فسوف يتحتم علينا، أن نمر بمحن عقلية غير مألوفة قبل أن نستطيع رؤية تلك الأخطاء على النحو الأفضل. وبدلا من إلقاء الأخطاء بعيدا سوف يتوجب علينا تجميع مفاجآتنا (كما لو كانت عينات نباتية نادرة) وتمحيصها بحثا عن أوجه التشابه والاختلاف. وهذا ما يفعله تصنيفنا - أو مصفوفتنا للعوالم الحقيقية والمنشودة. إنه لا يخبرنا فقط بعدد أنواع المفاجآت الموجودة فعلا ومدى اختلافها، وإنما يخبرنا أيضا بمدى احتمال كونها مفاجآت لطيفة أم مزعجة. فعندما تكتشف أنك تفوز بيانصيب الحياة أكثر مما كنت تتوقع فإنك سوف تفاجأ على نحو سار؛ وإذا ما عشت انهيارا شاملا للنظام كنت بصدد مفاجأة غير سارة تماما.

بمجرد أن نعرف احتمال كون هذه المفاجآت المتنوعة لطيفة أم مزعجة تتحول مصفوفتنا عندئذ إلى ما يسميه منظرو المباريات مصفوفة المردود. وقد قام تومبسون Thompson وتايلر Tayler بتصميم محاكاة بالكومبيوتر «للعبة المفاجأة»[4]، ولكن حيث إن هذه المحاكاة عمل مطول وتقني للغاية، سوف نقتصر هنا على تقدير سريع لما تحتويه تلك اللعبة.

تبدأ اللعبة بتصنيف للمفاجآت (الشكل رقم 4). نتخيل، حتى يكون الحديث محددا، أننا نمثل إدارة مشروع صناعي حقيقي وأن هناك عددا غير قليل من المنافسين لنا. ما هي الاحتمالات الممكنة؟

1 ـ لو كنا فرديين، فنحن نعتقد في أسطورة الطبيعة الكريمة، وبالتالي نكون متفائلين جدا حول فرصنا التجارية. المفاجأة الكبيرة لنا هي لو كنا لا نعمل بشكل جيد. فشل الناس الآخرين لا يزعجنا فعلا (فلا بد أنهم سيئو الحظ أو يفتقدون روحنا البطولية). فشلنا هو الذي يزعجنا أكثر، برغم أننا قد نأمل في المحاولة مرة أخرى. إن ما يمكن أن يهز رؤيتنا للعالم هو الفشل المنتظم، أي انهيار نظام السوق.

2 ـ لو كنا مساواتيين، فنحن نعتقد في أسطورة الطبيعة الزائلة، التي تطلب منا ألا ننتظر الرخاء. ولأننا نكون أطرافا في لعبة ذات حصيلة سلبية فنحن نتوقع أن فشل أنماط الحياة المنافسة محتمل جدا برغم اعتراضاتنا على الانجراف معها للهاوية. وهكذا فلا نكون مندهشين على الإطلاق عندما لا نربح. سنكون مندهشين إذا سارت الأمور على نحو طيب، بل وأكثر دهشة إذا أفلح منافسونا أكثر منا. وكلا الحالين يشير إلى أن العالم الخارجي ليس منفرا كما كنا نعتقد.

3 ـ لو كنا قدريين، فنحن نعتقد في أسطورة الطبيعة المتقلبة. ونحن لا نستطيع التأكد مما سوف يكون عليه أداؤنا، حسنا أو سيئا، ولكننا لا نتوقع أن نقدر على أي شيء يحسِّن من فرصنا. كذلك فلا نتوقع أن نرى أي اتجاهات متسقة ودائمة. والشيء الوحيد الذي نزعم العلم به هو أننا لا نستطيع معرفة أي شيء حول بيئتنا. وعلى هذا فإذا كان حالنا أو حال الآخرين طيبا على الدوام أو سيئا على الدوام، فسوف نندهش لقابلية الطبيعة للتنبؤ كأمر حديث الاكتشاف، وهكذا نبدأ في التشكك بوجود خطأ ما في تلك الأسطورة التي نتبعها حول الطبيعة.

4 ـ لو كنا تدرجيين، فنحن نعتقد في أسطوة الطبيعة العنيدة/ المتسامحة، متوقعين أن نكون بحال طيب بما يكفي، ما دام الخبراء، الذين يطلب منا انحيازنا الثقافي الاعتماد عليهم، مؤتمنين على الاختيارات الخطيرة. سوف نندهش لسوء حالنا، ولكننا سنندهش أيضا إذا رأينا المنافسين في حال أفضل فعلا دون أن يكونوا في مستوى علمنا أو بنفس درجة حرصنا.

إن كل مفاجأة هي كذلك بالنسبة للقناعات حول العالم التي يتمسك بها الشخص الذي حلت به المفاجأة. وكل مرة يتعرض هذا الشخص للمفاجأة يضعف تمسكه بهذه القناعات ولا محالة. وبمجرد تعرضه لقدر كاف من المفاجآت يفقد تمسكه بتلك القناعات تماما وينتهي به الأمر إلى مجموعة أخرى من القناعات.

إن تتبع المسار الذي تأخذ فيه هذه المفاجآت بالجماعة ليس أمرا سهلا. يعد أسلوب المحاكاة بالكومبيوتر عونا كبيرا في هذا الصدد، ولكن الطريق السهل والأكثر روعة لتوضيح أنواع الأمور الجارية يتمثل في سلسلة «السكنات» التالية، والتي تكون أسطورة الاعتزالي، أي الطبيعة اللينة (انظر الشكل رقم3).

1 - إن حالة الطبيعة الكريمة - أي تلك الحالة التي يفضل الفرديون أن يكون العالم عليها - تتأتى بمجرد وجود وفرة في فرص الاستثمار الجاري. هذه الوفرة، إضافة إلى التصرفات العديدة للوكلاء الفرديين، هي التي تمكن «اليد الخفية» من أن تظهر وأن تفعل الأعاجيب. في ظل هذه الظروف يمكن التعلم باستمرار من خلال التجريب؛ وهو تعلم مستمر، أي طالما استمرت هذه الوفرة. أسطورة الطبيعة الكريمة، على هذا النحو، تتلاقى مع حالة العالم التي افترضها المنظرون الاقتصاديون النمساويون الجدد[5].

2 - في الحالة التالية للعالم - كون الطبيعة عنيدة/ متسامحة - قد تلاشى هذا الإفراط (وحسب ما يقال: كل الأشياء الحلوة مصيرها للزوال) ولا يعود هناك شيء لليد الخفية لأن تمسك به. ترتفع نفقات المعاملات بشكل حاد، وقد يتسبب الإبداع في خسائر مثلما يجني أرباحا، وتنهار الأسواق، ونجد أنفسنا ننتقل إلى الحالة التي أطلق عليها أوليفر ويليامسون Oliver Williamson المعاملات المعتمدة على البيروقراطية.

3 - وبينما نصل إلى الحالة التالية - الطبيعة المتقلبة - تبدأ كل من التدرجية والفردية في فقدان شبكة معاملاتها. هي فترة من التناقض والارتباك، تستطيع فيها الخلايا المساواتية الصغيرة والمنظمة ذاتيا أن تؤهل نفسها للواقع الركودي، الذي يوشك أن يسود الترتيبات المؤسسية التقليدية - أي الأسواق والتدرجيات.

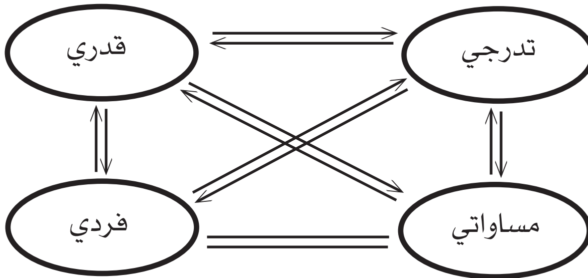
4 - وبينما ندخل إلى الحالة التالية - الطبيعة الزائلة - فنحن ندخل عالما

يؤدي فيه التضخم أو الزيادة الى آثار اقتصادية معاكسة، بل يستمر الاقتصاد نفسه، مثله مثل العالم الذي يشمله، في التدهور . تعبر كل من نظرية الطاقة الضائعة التي قدمها جورجسكو ـ روجن Georgescu-Rogen والقول المأثور لشوماخر Schumacher «الشيء الصغير جميل» عن المعنى الاقتصادي لهذه الحالة.

5 ـ إن تدبر المعنى وراء كل هذا يمهد الطريق، مع ذلك، للعودة بالأمور إلى الحالة التي بدأنا بها؛ أي عالم الفرديين ذي الحصيلة الإيجابية، حيث تدعونا حيث المزايا للجريء والماهر وعوائد متزايدة لهؤلاء المؤهلين للتوسع في العمل، وتدعونا إلى اعتبار القانون الثاني للديناميكا الحرارية بمنزلة هراء من الناحية الاقتصادية.

شكل رقم (5)

التغيرات الجزئية الاثنا عشر



لكي نلخص إجابتنا عن السؤال حول التغير نقول : يغير الناس أنماط حياتهم كلما تدخلت أحداث متتالية (أي مفاجآت) بطريقة تحول دون تلاقي نموذج العلاقات المفضل مع التوقعات التي ولدها . وفي بقية الفصل نواصل معالجة هذا السؤال عن طريق اكتشاف اتجاهات التغير. فما هو عدد نماذج التغير الممكنة، وما هي الشروط التي من الأرجح أن يحدث في ظلها كل من هذه النماذج؟

اثنا عشر نوعا من التغير

تختلف إجابتنا عن السؤال حول اتجاهات التغير عن الإجابات التي

قدمها أساتذة الفكر الاجتماعي، لأننا نقدم ثلاث نهايات ممكنة لكل حركة بينما هم يقدمون نهاية واحدة فقط. فلو كان هناك فقط شكلان للتضامن، كما يجادل دوركايم، - الميكانيكي والعضوي - فإن ضعف أحدهما سوف يؤدي لا محالة إلى تقوية الآخر. نفس الشيء تقريبا ينطبق على مقولة تونيز Tonnies حول الجماعة والمجتمع، ونظرية سير هنري مين Sir Henry Maine حول الانتقال التاريخي من المكانة إلى العقد، وأطروحة ماركس Marx حول تحويل السيطرة على أدوات الإنتاج من البورجوازية إلى البروليتاريا، ومقولة فيبر Weber (وكذلك لندبلوم Lindblom و ويليامسون Williamson) بثنائية الأسواق والبيروقراطيات. فإذا كانت نظرية ما تتيح حالتين فقط يكون عليهما الناس، إذن فلو خرجوا من إحداهما فلابد أن يدخلوا في الأخرى.

إن صياغة أربع سياقات اجتماعية يستطيع الأفراد أن يعيشوا فيها (بل وخمسة إذا أدخلت النمط الاستقلالي، وهو الأمر الذي لا نفعله هنا لأن الاعتزاليين ينسحبون من أشكال الانخراط في المعاملات) تقدم لنا اثنا عشر نوعا من التغير (الشكل رقم 5).

وبالطبع، فإن إمكانية رسم هذه التغيرات الاثني عشر على قطعة من الورق لا تستتبع القول بإمكان تحقيقها في الحياة الواقعية. بعض هذه التغيرات قد يكون مستحيلا من الناحية الاجتماعية. لهذا فإن الخطوة المعقولة في هذا الصدد تتمثل في المرور عبر كل التغيرات الاثني عشر ومعرفة ما إذا كنا نستطيع نسج قصص يمكن إدراكها حول كل منها.

1 - التحول من القدرية إلى الفردية تعبر عنه القصة المعروفة للتحول من الفقر المدقع إلى الثراء. وبالتدريج ترفعك ضربات أقدامك إلى أعلى.

2 - على العكس من ذلك، أي التحول من الفردية إلى القدرية، يمثله الغرق في الدوامة الحلزونية للفقر، أو، بتعبيرات الأنثروبولوجيا في غينيا الجديدة، التحول من رجل عظيم إلى حثالة. وعندما ينتشر الشكلان الأول والثاني من التحولات في تاريخ الأسرة عبر فترة ممتدة، فإن ذلك يعني تعثر أجيال ثلاثة منها أمام العقبة بعد الأخرى.

3 - التحول من المساواتية إلى التدرجية هو ما أطلق عليه ماكس فيبر اصطلاح «إضفاء الطابع الروتيني على الزعامات الملهمة». وفي عبارة أكثر

حيادية، فذلك هو حال الفرد المشاكس الذي يأتي من الخارج ثم يجد نفسه وقد أصبح مروضا على يد النظام القائم.

4 ـ وفي الحالة العكسية، أي التحول من التدرجية إلى المساواتية، فذلك هو حال المنشق؛ أي الوفي الذي يتحول إلى الهرطقة. وفي عبارة أكثر حيدة، فذلك هو حال من يطلق صرخة الاعتراض.

5 ـ وتعبر نظرية ماركس حول ديكتاتورية البروليتاريا عن التحول من القدرية إلى التدرجية. يفترض الوصف الماركسي أن ذلك التغير ذو طابع كلي (أي تغير يشارك في عمله كل الناس حينما يحتشدون لتحطيم أغلالهم)، إلا أن لينين Lenin هو الذي أدرك أنه إذا ما أريد لهذا التغير أن يكون ديكتاتوريا فلا بد له أن يكون هرميا وجمعيا أيضا. وعلى المستوى الجزئي تنطبق تلك القصة على اليائس الذي يراهن بكل شيء على الالتحاق بالرابطة الفرنسية للمحاربين القدماء ثم يتأمل الأحداث فيرى أنها كانت كلها تدور حوله شخصيا.

6 ـ التحول من التدرجية إلى القدرية هو أكثر التعبيرات المتطرفة عن حالة الخروج من النعماء. فهو يشير إلى التعرية، الطرد من النسق، إطلاق الخزي والعار على شخص، الإقصاء بل والشطب، واستئصال المرء.

7 ـ التحول من الفردية إلى المساواتية يشبه السير في طريق وعرة. ففي لحظة يصبح المرء شخصا عظيما في مجتمع صناعي متقدم، وفي اللحظة التالية يصبح زعيما ملهما لطائفة من المساواتيين المضطهدين. يسلك القادة الصناعيون البريطانيون هذا الطريق أحيانا عندما يفقدون مواقعهم التي وصلوا إليها (خلال التقاعد أو بتنحيتهم)، ويصبحون شخصيات بارزة في الجماعات النشطة (مثل رابطة الأرض Soil Association أو جماعة فندهورن Findhorn Community).

8 ـ التحول من المساواتية إلى الفردية ينطبق على الشخص الذي قد طرد بوقاحة من جماعته الصغيرة المتماسكة، ليجد نفسه معتمدا على نفسه فقط. وفي إطار تقنيات الطاقة الحديثة وتوزيع الطعام بمقادير قليلة ومعالجة نفايات التقنية المتقدمة، على سبيل المثال، سلك عديد من منظمي المشروعات صغيرة الحجم هذا الطريق. فإذا ما انتعشوا وأصبحوا منظمي مشروعات كبيرة الحجم تحسن مستقبلهم المهني، وكنا بصدد أول

المحاور المائلة(*).

شكل رقم 6

التحول الكلي

تدرجيون	قدريون	تدرجيون	قدريون
7	7	7	9
9	7	7	7
مساواتيون	فرديون	مساواتيون	فرديون

9 ـ التحول من الفردية إلى التدرجية هو ما أطلق عليه ماكس فيبر «التحول البيروقراطي» «التبرقط» Bureaucratization. في البداية ينطلق نشاط هؤلاء الفرديين السابقين بخطوات متقطعة ومبدئية ولكنها فعالة. ونسبة لعددهم المحدود وعلاقاتهم المباشرة فإنهم ينشطون مع العاملين لديهم وتتسع أعمالهم بشكل مطرد وفي مختلف المجالات، وتسود حالة عامة من الارتباك بين الناس والأعمال التي يجب إنجازها ويختلط الحابل بالنابل وسط كل هذا. ومع ذلك، فبنمو المشروع تبدأ الأدوار ومهام الأشخاص في التبلور على هيئة ملامح لتوصيف الوظائف، والإدارات المنفصلة، ووضع الأجور في شرائح، وهكذا.

10 ـ التحول من التدرجية إلى الفردية يتمثل في حالة «الأمين على قواعد اللعبة المسكين»، وهو العامل المدني، مثلا، الذي، بعد أن قضى أعواما عديدة في تشغيل وتنفيذ العمل بشكل منتظم، يترك محرابه الآمن وينتقل إلى عمل استشاري. وفي السنوات الأخيرة سلك عديد من مفتشي الضرائب البريطانيين هذا الطريق.

11 ـ الحالة العكسية لما سبق، أي التحول من القدرية إلى المساواتية،

(*) رئيسة وزراء بريطانيا السابقة - المترجم.

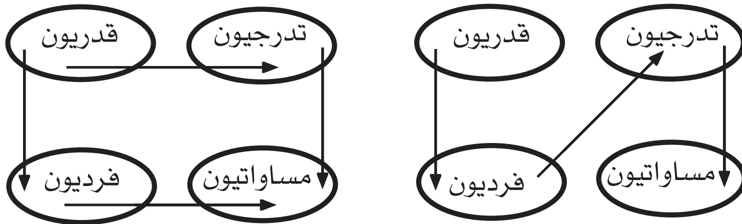
تتمثل في الطريق الذي يسلكه الفرد المنعزل، الذي يتصادف أن تتوافر فيه المواصفات التي يسعى إليها أعضاء جماعة متماسكة ومتلاحمة. فعلى سبيل المثال، تسعى الجماعات المشردة في لندن - يقصد التي تحل بأي مكان متاح لتسكن فيه - دائما للبحث عن العائلات العمالية الكادحة عديمة المأوى، ممن يرغبون في الانضمام إليها ومشاركتها الأفكار والمدركات التي تنشرها.

إن إمكانية نسج تلك القصص الواقعية حول كل من أشكال التحول الاثني عشر تعني أن كل تلك التحولات محتملة الحدوث اجتماعيا. لذلك، فأي تغير في قوة أحد (أو بعض) أنماط الحياة الأربعة (أي تغير كلي) يمكن أن يفهم على أنه محصلة لبعض أو كل هذه التحولات الجزئية الاثني عشر.

والرسالة المربكة هنا (وراء إدراكنا لوجود أكثر من نهاية محتملة لنفس التغير) هي أن التغير الكلي لا يكفي بذاته لكشف التغيرات الجزئية التي أفرزته[6]. ولنأخذ، على سبيل المثال، ذلك التغير الكلي المعبر عنه (في الشكل رقم 6) (الذي يشير إلى تصاعد المساواتية وتقلص القدرية)؛ بينما يحدث هذا التغير بالتأكيد في حالتين للانتقال من القدرية إلى المساواتية، فإنه قد يحدث بنفس السهولة كنتيجة لخليط من التغيرات التي لا تتضمن أي تحولات من القدرية إلى المساواتية أيضا (انظر الشكل رقم 7). وفي الحقيقة قد يحدث هذا التغير بمجرد تحرك الأفراد بين الموقعين المذكورين ولكن في الاتجاه المعاكس؛ أي من المساواتية إلى القدرية (انظر الشكل رقم 8).

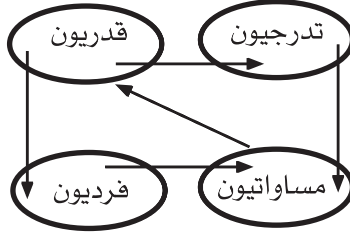
شكل رقم 7

مجموعتان ممكنتان للتغيرات الجزئية



شكل رقم 8

مجموعة أخرى ممكنة للتغيرات الجزئية



هذا التضارب بين التغير على المستوى الفردي والتغير على المستوى الجمعي هو أمر معروف لدراسي السلوك التصويتي (يقصد في الانتخابات)، ولكنه لم يقر إلا نادرا من جانب النظرية الأوسع التي تعالج أنماط الحياة البديلة.

فالعديد من المنظرين الاجتماعيين الرواد لم يكونوا عابئين بالتمييز بين التغير الكلي (بمعنى التحولات في القوة الجمعية لأنماط الحياة) والتغيرات الجزئية (بمعنى تحرك الأفراد من نمط لآخر)، ربما لأن عملهم يقتصر على سياقين اجتماعيين فقط ولأنهم يفترضون أن التغير بوجه عام ذو اتجاه واحدي (من البدائية للحداثة، مثلا، أو من الجماعة إلى المجتمع، أو من المجتمع الريفي إلى المجتمع الحضري، أو من الرأسمالية إلى الشيوعية، وهكذا).

في مثل هذا العالم الثنائي حيث يكون التغير أحادي الاتجاه، فإن التغير في القوة الجمعية لنمط حياة ما سوف يعكس حتما تغيرا موازيا له تماما على مستوى الأفراد.

تخفيف القيــــود

عن طريق السماح للأفراد بأن يشغلوا أربعة مواقع اجتماعية، وللتغير بأن يحدث في داخل وخارج أنماط الحياة الأربعة، فإن مشروعنا (يقصد نظرية الثقافة) يخفف بذلك من القيود الواردة على اتجاه التغير، دون أن يلغيها. فالقول بوجود ثلاثة مسارات داخل (وخارج) كل نمط حياة يكشف

لنا ما كان غامضا عندما كان يتم وصف الاتجاهات الكلية، دون تحديد طرق التغير التي تؤدي إلى هذا التغير الجمعي. فتصاعد التدرجية على المستوى الجمعي، مثلا، والذي عادة ما يحشر تحت عنوان «التحول البيروقراطي»، قد ينتج عن ثلاثة مسارات متمايزة للتغير، وهي: (1) التقسيم المتزايد للعمل والتكاليف الحلزونية للمعاملات التي وصفها ويليامسون (أي الانتقال من الفردية إلى التدرجية)، (2) ديكتاتورية البروليتاريا (وهو انتقال من القدرية إلى التدرجية)، و (3) إضفاء الطابع الروتيني على الزعامة الملهمة (وهو انتقال من المساواتية إلى التدرجية). كذلك، وعلى نحو مماثل، فإن تصاعد القدرية (وهو ما يشير إليه العلماء الاجتماعيون عموما باصطلاح «التهميش» Marginalization) أو تصاعد المساواتية (وهي عملية تتم غالبا باسم «التحول نحو الراديكالية» Radicalization) أو تصاعد الفردية (وهو ما يسمى أحيانا «بالخصخصة» Privatization) قد يحدث عبر ثلاثة مسارات مختلفة.

يمكن توضيح فوائد هذا المفهوم المتنوع للتغير بالنظر إلى المجتمع البريطاني المعاصر. لقد كان الهدف المعلن لمارجريت تاتشر Margaret Tatcher(*) هو إيجاد «ثقافة المشروع» Enterprise culture (أي الفردية). والعقبة الرئيسية التي واجهتها ـ كما يعتقد أنصارها ـ في سبيل تأسيس هذه الثقافة هي ذلك الركام من الهياكل المؤسسية، المرتكزة على توازن دقيق بين الامتيازات والالتزامات (أي الهرمية).

ولو كانت التدرجية والفردية هما الوضعين الوحيدين الممكنين اجتماعيا لترتب على ذلك أن تؤدي السياسات المقوضة للتدرجية إلى تصاعد الفردية. ولكن، على نحو ما نجادل به، إذا كانت هناك أربعة أوضاع اجتماعية ممكنة (وبالتالي ثلاثة مسارات داخل وخارج كل من الأضلاع الأربعة)، فسوف يمكننا، إذن، أن نتنبأ بأن التحول الراديكالي بالمعاملات الاجتماعية بعيدا عن التدرجية قد يؤدي أيضا إلى إيجاد (أو بالأحرى تقوية) «ثقافة الفقر» (أي القدرية) و «ثقافة النقد» (أي المساواتية).

ولا يعني هذا أن تلك السياسات لم يكن من الواجب مواصلتها، بل يعني أن هؤلاء الذين يعتقدون أن تلك السياسات سوف تفرز عالما يقطنه فقط

(*) يقصد السهم المتجة من المساواتي إلى الفردى في الشكل رقم 5 (المترجم).

الفرديون، سوف يصابون بالإحباط.

إن تفكيك التدرجية والاتجاه نحو الفردية يستتبع تغيرا في اتجاهين منفصلين؛ الأول (من اليمين نحو اليسار عبر مصفوفة الشبكة ـ الجماعة) وهو التغير من الأنماط الجمعية للعلاقات باتجاه العلاقات الفردية، والثاني (من القمة إلى القاعدة) وهو التغير من حالة الأوضاع المتمايزة إلى حالة الأوضاع المتساوية.

التغير الأول سوف يزيد من القدرية. فإيجاد سياق اجتماعي أكثر فردية، حيث تغيب فيه علاقات الجماعة أو تكون ضئيلة، يجبر الأفراد على الاعتماد على مواردهم الخاص

. البعض ـ وهم الأقوياء والمهرة والمغامرون والمحظوظون ـ سوف يكونون قادرين على احتلال وضع مركزي في شبكة العلاقات الشخصية وعلى الانتعاش.

ولكن الآخرين ـ وهم الأقل قوة ومهارة ومغامرة وحظا ـ سوف يجدون أنفسهم دائما بعيدا، على هامش شبكة الناس الآخرين. ونحن نتوقع أن الدفع نحو الخصخصة سوف يؤدي ليس فقط إلى الأثر المرغوب، وهو تقوية الفردية، ولكن أيضا إلى نتيجة غير مقصودة، وهي زيادة القدرية.

أما التغير الثاني ـ الذي يتمثل في تقليل القيود الاجتماعية ـ فسوف يقوي نمط الحياة المساواتي. ربما لا يهتم الفرديون كثيرا بتصاعد القدرية التي توجدها سياساتهم ـ فالقدرية تدعم نمط حياتهم أكثر من قدرتها على تهديده ـ، ولكن زيادة قوة المساواتية هو مسألة مختلفة كليا. فإطلاق العنان لنقد السلطة يدفع المساواتيين بلا تردد إلى مكافحة ملامح عدم المساواة التي تفرزها الفردية التنافسية. ومن خلال تهديد استقرار التدرجية سوف يفقد الفرديون تلقائيا السيطرة على القوى التي تستطيع تقويض نمط حياتهم هم[7].

التغير أساسي للاستقرار

إن التساؤل حول «لماذا تنمو أنماط الحياة وتذبل؟»، تماما مثل التساؤل حول «لماذا تبزغ الأمم وتأفل؟»، قد استحوذ على معظم، إن لم يكن كل، اهتمام المنظرين الاجتماعيين العظام. غير إن معرفتنا بالتغير الاجتماعي

لا تزال مجزئة، على أفضل الأحوال، كما يبدو في قدرة العلم الاجتماعي المتواضعة على التنبؤ بالتغير[8]. ومع ذلك فالإقرار بأن الكثيرين قد أسهموا قليلا في ذلك هو أمر مريح لنا عندما نقوم بمسح ما تعلمناه منهم حول التغير.

كثيرا ما يقال إن نظريات الثقافة غير قادرة، بشكل غريب، على الاعتبار بالتغير لأنها تعمل بفرضية الاستمرارية[9]. وفي الحقيقة فإن الرابطة بين توقع الاستمرارية ومفهوم الثقافة المتغيرة بذاتها كثيرا ما تؤخذ كدليل لدحض نظرية ما حول الثقافة. لكن فهمنا لأنماط الحياة يرفض هذه النظرية الاستاتيكية للثقافة على أنها تنتقل من جيل لآخر دون نقد أو تمحيص.

وعلى سبيل التأكيد، فإن أنماط الحياة لديها جعبة زاخرة من الوسائل التي تقوي الالتزام عن طريق توجيه الانتباه بعيدا عن الحقائق المقلقة. ولكن المفاجآت - بمعنى التنافر المتراكم بين المتوقع والمتحصل - تستطيع، كما نزعم، بل وتقوم فعلا بإزاحة الأفراد بعيدا عن نمط الحياة. وإذا ما أرادت أنماط الحياة تأمين ولاء الأفراد لها، فعليها أن تحقق لهم على الأقل بعض وعودها.

سوف نخطو خطوة أخرى للأمام ونقترح أن التغير مسألة جوهرية لاستقرار نمط الحياة. وعلى سبيل المثال، فلكي تحافظ الفردية على بقائها يجب أن تدفع بعض الأفراد عاليا على محور الشبكة باتجاه الشريحة القدرية.

إن تحرك الأفراد بين أنماط الحياة المختلفة ليس تعقيدا إضافيا يتحتم على الإطار النظري الأساسي مواجهته على نحو ما، بل إنه أمر جوهري لوجود الإطار النظري نفسه. فالاستقرار دون التغير يشبه محاولة المرء أن يبقى على توازنه فوق دراجة دون تحريك البدالات. وكما أن تحريك البدالات ضروري لاستقرار راكب الدراجة فإن التغير ضروري للحفاظ على الأنماط الثقافية[10].

أما وقد شرحنا لماذا ينقلب الناس من نمط حياة لآخر، فإننا نأتي إلى لغز آخر وهو: كيف لا يتأتى لنمط حياة ما، بينما يستمر هذا التنقل، أن يكتسح الأنماط الأخرى على نحو مطرد؟ ما الذي يحول دون تحرك الجميع

نحو نمط حياة وحيد؟ إن عدم حدوث ذلك أمر واضح بما يكفي، حيث إن تنوع أنماط الحياة أمر يحيط بنا في كل مكان. ولكن المهم هو كيف نفسر تلك الحقيقة؟ هذا هو السؤال الذي نطرحه ونجيب عنه في الفصل الخامس.

الهوامش

(1) إن العوالم الأسطورية والحقيقية ليست مجالات منفصلة تماما على الإطلاق. فالناس يتصرفون في العالم على أساس اعتقادهم حول ماهية هذا العالم، وهم في ذلك التصرف يغيرون ذلك العالم تماما. بعبارة أخرى، فالعالم ليس شيئا ساكنا، إنه يتغير ومعظم هذا التغير باطني endogenous، أو هو تحديدا، تغير يتولد خلال التفاعلات بين الذين يدعمون الأساطير المتنافسة ويسعون لدعم أنماط الحياة التي يحتجبون بداخلها.

(2) هناك تلخيص جيد لنظرية المفاجأة في :

W.C. Clark and R. E. Munn, eds., Sustainable Development of the Biosphere (Cambridge: Cambridge University Press, 1986

(3) انسحابية الاعتزالي من كل هذا الاندماج يعني أننا نستطيع تجاهل هذه الأسطورة في هذا الفصل وكذلك في الفصل الخامس.

(4) Michael Thompson and Paul Tayler, "The Surprise Game: An Exploration of Constrained Relativeism Warwick Papers in Management, no. I. Institute for Management, no. I. Institute for Management Research and Development (Coventry: University of Warwick, 1986.

(5) F.A. Hayek, Individualism and Economic Order (Chicago: University of Chicago Press, 1948); Israel M. Kirzner, Competition and Enterpreneurship (Chicago: University of Chicago Press, 1973

(6) القول بوجود سياق خامس - سياق الاعتزالي - وأنه يمتلئ ويفرغ حين يستخدمه الأفراد كحالة انتقالية للتحول من أحد السياقات الأربعة إلى الآخر لا ينبئنا بشيء كثير.

(7) هذه الحجة تتوازى في بعض معانيها مع ما ورد في :

Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy (New York: Harper, 1942).

(8) انظر :

Paymond boudon. "Why Theories of Social Change Fail: Some Methodological Thoughts Public Opinion Quarterly 47, 2 (Summer 1983) : 143-60; and Seymour Martin Lipset, "The Limits of Social Science Public Opinion, October November 1981, 2-9.

(9) انظر مثلا :

Ronald Rogowski, Rational Legitimacy (Princeton: Princeton University Press, 1974).

(10) حول «التغير في الحفاظ على النمط»، انظر :

Harry Eckstein, "Culturalist Theory of Political Change American Political Science Review 82-, 3 tember 1988) : 789-804, quote on 793-94.

5 عدم استقرار الأجزاء.. التحام المجموع

انظر عاليا إلى سرب من طائر الزرزور وسوف ترى أنه برغم بقاء السرب فوقك لبضع دقائق فإن شكله يشهد تغيرا مستمرا. إن شكل السرب «لابد» أن يتغير. قد يستطيع السرب نفسه تجنب التحليق بعيدا، فقط إذا كانت طيوره في حركة دائبة لتغيير مواقعها الفردية في السرب. قارن ذلك بالطيور المهاجرة - مثل الإوز أو البجع - التي تتخذ شكل حرف V تماما في حركتها الهوائية الدينامية، ويظل الشكل متماسكا بشكل تقريبي خلال رحلتها الجوية. والشيء الذي لا تستطيع الإوز أو البجع أن تفعله، وقد اختارت هذا النمط غير المتغير، هو البقاء عاليا على النحو الذي تفعله طيور الزرزور.

وفي رأينا، أن البشر ينتظمون على هيئة سرب طيور الزرزور إلى حد كبير. هذا الفهم للحياة البشرية يتناقض مع ما قدمته معظم نظريات العلم الاجتماعي، بما تتضمنه من معالجة الجنس البشري على نحو مناظر كثيرا لطيور الإوز أو البجع. ونحن نفضل هنا التشبيه العجيب لأنه يوحي بأن التغير: (1) كلي الحدوث وداخلي، و(2) ضروري

للاستقرار، و (3) ليس أحادي الخط ولا الاتجاه. ونكرر، أن أنماط الحياة المتنافسة تنحسر وتتدفق على الدوام، إلا أن أيا منها لا يفوز دائما. وبعيدا عن التدافع، مثل الإوز، في مسار جوي محدد مسبقا، سواء بالنسبة للرأسمالية أو الشيوعية، الخراب أو الخلاص، فإن الحياة البشرية، مثل سرب طيور الزرزور، تبقى كاملة سليمة مع تغير شكلها باستمرار.

السفر على أمل.. عدم الوصول أبدا

التغير ظاهرة عامة بين البشر، شأنهم شأن طيور الزرزور. فعلى نقيض جماعة الإوز، التي يتغير شكلها المحدد فقط في بعض ظروف الاضطراب البيئي (على أثر إطلاق الصيادين الرصاص عليها، مثلا) فإن التغير متأصل في سرب طيور الزرزور. فإذا توقفت تلك الطيور عن الحركة قد يسقط السرب على الأرض، وإذا كونوا أنفسهم على شكل ثابت قد لا يبقى السرب عاليا. إنهم يستطيعون، بالطبع، تنسيق أنفسهم في سلسلة معينة والطيران دائريا في حلقات، إلا أن هذا يعني أن السرب سينتهي إلى مركز فارغ، على هيئة كعكة مفرغة، وأن بعض طيوره سوف تطير بعيدا طول الوقت بينما تحاول الطيور الأخرى يائسة ألا تسقط. ولكونها طيورا حساسة، تقاوم طيور الزرزور خيار الكعكة هذا، من أجل تكوين نمط حركة أقل قيودا، يمتد بين الأركان الأربعة التي تحدد مجالها الجوي[1]. من الجدير هنا إثارة التساؤل حول ما يتضمنه هذا الخيار. إن ديناميات نمط الحركة هذا ليست واضحة بأي حال؛ إنها تختلف بشكل ملحوظ عن تلك التي تمكن الإوز والبجع من الانتقال من النقطة (أ) إلى النقطة (ب)، والأكثر أهمية للعلماء الاجتماعيين أن تلك الديناميات تشترك في أمور كثيرة، مع نماذج الحركة متقلبة الأطوار بين أنماط الحياة الأربعة التي تشكل المعادل البشري لسرب طيور الزرزور؛ أي المجتمع[2].

في هذه المرحلة من تطوير نظريتنا قد أوضحنا ما يلي :

1 - أن هناك خمسة، وخمسة فقط، من أنماط الحياة القابلة للنماء.

2 - كل من هذه الأنماط يكون قابلا للنماء فقط في حضور كل الأنماط الأخرى.

3 - يمكن تصنيف هذه العلاقات الجوهرية المتبادلة في حلقتين شديدتي

الدوران ومترابطتين، هما : الحلقة الأولية، التي يقوم فيها كل من أنماط الحياة الأربعة بتحقيق أمور حيوية للأنماط الأخرى لا تستطيع تحقيقها لنفسها، والحلقة الثانوية، التي يستطيع فيها الاعتزالي أن ينسحب من كل أنشطة المعاملات الكثيفة التي تفرزها الحلقة الأولية.

4 ـ كل نمط حياة مستقر على نحو دينامي، بمعنى أن حركة الأفراد للداخل والخارج هي بمنزلة شرط ضروري لبقائه عبر الزمن.

5 ـ (وإذا ما نظرنا فقط للحلقة الأولية) فإن هذه التحركات للداخل والخارج قد تتبع أيا من أشكال التحولات الاثني عشر الممكنة منطقيا.

6 ـ أن المفارقات المتراكمة بين الوعد والأداء، هي التي تقوم، من وقت لآخر، بإزاحة المرء عن نمط حياته.

ونستطيع الآن القول بأن تلك هي السمات المميزة للنظام الكلي Total system. والسؤال الذي نطرحه في هذا الفصل هو : كيف يبدو هذا النظام الكلي؟

يشير الجزء الأول من إجابتنا إلى أن النظام لا يشبه البتة تلك الأطر الثنائية التي سادت تفكير العلم الاجتماعي طويلا. أما الجزء الثاني من إجابتنا فهو أن نظاما مبنيا على هذه المواصفات أقرب إلى أن يكون صعب المنال بشكل غير عادي. لقد تبنى ج. ب. س هالدين J. B. S. Haldane (الذي عرف بأنه الأكثر علما من أي شخص آخر) الرأي القائل بأن العالم ليس فقط أغرب مما نتصور كيف يكون، بل هو أغرب مما نتخيل أنه قد يكون؛ وتشير التطورات المعاصرة في نظرية الفوضى (مثل عناصر الجذب الغريبة، والتقلبات، والتحركات العشوائية بين الحدود المستوعبة والعاكسة، وهكذا) إلى أنه كان على حق فعلا. إن أحد أهدافنا من تطوير النظرية الثقافية هو تحديث العلم الاجتماعي بفصله عن الافتراضات شديدة الحتمية والعادية التي ينحبس فيها حاليا. وفي سبيل ذلك، وبعد أن حددنا نظامنا الكلي، سوف نحاول الآن أن نكتشف هذا النظام قليلا بأن نأخذ حلقته الأولية فقط ـ أي أنماط الحياة الاندماجية الأربعة ـ ونسأل أنفسنا، ما نوع الخصائص التي يجب أن تتوافر فيه إذا كان هو المماثل الدينامي لسرب طيور الزرزور؟

وحيث إنه لا يوجد قائد عام بين طيور الزرزور، لكي يخبر كل طائر متى

يتحرك وإلى أين، فلا بد أن طيور الزرزور تستجيب لإشارات سهلة القراءة، تكون مبنية داخل علاقاتها مع أقرانها. والزحام الشديد هو تلك الإشارة. فالطيور تريد أن تبقى معا ـ مما يؤمن بقاءها على هيئة السرب ـ ولكن إذا اقتربوا كثيرا من بعضهم البعض فإن قدرتهم على الاستمرار في الطيران تصبح ضعيفة. ولو قام كل طائر على حدة باتباع قاعدة «ابق في ركنك حتى يصبح شديد الازدحام، وعندئذ تحرك إلى أحد الأركان الأخرى»، فإن السرب في مجموعه سيبقى محلقا في الهواء وعاليا. هذه الأركان الأربعة للفضاء الجوي، عندما تتشابك مع تلك القاعدة البسيطة، تمثل القيود التي يجب اتباعها عمليا إذا ما أريد للمستوى الجزئي، طيور الزرزور منفردين، أن يتجمع في شكل سرب على المستوى الكلي. ستكون طيور الزرزور هي السرب نفسه، ويكون السرب هو الطيور نفسها إذا، وفقط إذا، روعيت هذه الشروط.

وبداية فإن حافز البقاء معا يؤدي إلى طيران طيور الزرزور بقوة شديدة في اتجاه واحد، مما يجعل السرب ينتحي أحد أركان الفضاء الجوي ويتقلص من الأركان الثلاثة الأخرى. وقبل أن يصلوا جميعا لهذا الركن، فإن قوة التوازن المضاد، مع ذلك، تظهر على الساحة متمثلة في طيران بعض طيور الزرزور بعيدا عن الركن الذي أصبح شديد الازدحام إلى أحد الأركان الأخرى، الذي يصبح، نتيجة لهذا التدفق الأولي، أقل ازدحاما وبالتالي أكثر جاذبية. ولو كانت طيور الزرزور تعيش في عالم ثنائي الأبعاد لأدت هذه الحركة المنعكسة بلا نهاية في الفرص التي تتأتى مع تزايد ازدحام ركن ما، ثم الآخر إلى تأرجح للأمام وللخلف بين اتجاه الحركة الأولى وعكسه. ولكن العالم ثلاثي الأبعاد الذي تعيشه طيور الزرزور هو عالم أخف قيودا.

بينما يصبح أحد الأركان شديد الازدحام يستطيع طير الزرزور أن يغادره عبر أي من مخارج ثلاثة. ولكن لن تقوم كل الطيور بمغادرة ذلك الركن، وكذلك لن تستخدم الطيور التي غادرته نفس المخرج، بل ومن غير المحتمل أن يوزع المغادرون أنفسهم بالتساوي على المخارج الثلاثة. كنتيجة لذلك سوف يصبح أحد الأركان الأخرى، ولا نستطيع تحديده، شديد الازدحام بشكل مطرد، ثم يزيد عدد مغادريه بشكل سريع إلى مساراتهم

المحدودة، ولكن غير الجبرية. وهكذا يستمر الحال دواليك.

يمكن أن نرى الآن أن هذا هو التماثل في النظام الكلي الذي حددته نظرية الثقافة (والذي اكتشفناه بالفعل وإلى حد ما في مناقشتنا للمفاجأة). ولأن النظام نفسه يكون في حالة دائمة من عدم التوازن، ومستمرا في الحركة، لا يكرر نفسه أبدا، ويكون دائما في شكل محدد لكنه لا يظل على نفس الشكل مطلقا، فهو غير قابل للهدم (إلا إذا تم اكتساح جميع مكوناته بالطبع، سواء كانت طيور الزرزور أو الناس). ولكن برغم عدم قابليته للهدم فلا يمكن لشكل واحد (أو نظام، كما يمكن القول في حالة البشر) أن يظل في وجوده المادي إلى الأبد. إنها فقط النهايات المتنافسة - أي الانحيازات الثقافية التي يتعذر القضاء عليها والتي تكمن في أنماط الحياة الأربعة - التي تتسم بالدوام.

بناء وتحطيم التحالفات

على الرغم من التشابه التام في الديناميات بين طيور الزرزور والبشر - أي قاعدة البقاء في المربع الذي أنت فيه إلى أن يصبح غير مريح لك إلى الحد الذي يجعلك تتركه إلى أحد المربعات الأخرى - إلا أن آليات التنقل ليست متماثلة. إن القرار كقاعدة عالمية في حياة الفرد من البشر لا يرتبط البتة بالازدحام الشديد. إنه يرتبط، بالأحرى، بفهم المرء لطبيعة مأزقه : أي بمدى التكيف، مع الغير، على أساس مجموعة من القيم والمعتقدات التي سوف ترشد وتبرر الأفعال، التي ستقوم بدورها، ومن خلال نتائجها المدركة، بتأكيد صحة هذه القيم والمعتقدات[3]. إن تلك القاعدة، بذاتها، سوف تؤكد أن الفرد يكون منجذبا لنمط حياة ما، لكنها لن تفعل أي شيء أبدا لنقل هذا الفرد خارج ذلك النمط. ولكي يحدث هذا لابد لشيء ما أن يتداخل مع حلقة التغذية الراجعة لتقوية الذات، حتى تبدأ مجموعة أخرى من المعتقدات في الظهور وتبدو أكثر معقولية. هذا الشيء، كما حاولنا بالفعل إثباته، هو المفاجأة.

إن مقولة الاستحالة في النظرية الثقافية تفيد بأنه يوجد فقط خمسة انحيازات ثقافية تستطيع تكملة هذا النوع من التغذية الراجعة،كما أن شرط التنوع اللازم في النظرية نفسها يفيد بأنه لا أحد من تلك الانحيازات

الخمسة يصبح مهجورا دائما. إنه، إذن، شرط التنوع اللازم - أي حقيقة أن كل نمط حياة، رغم تنافسه مع الأنماط الأخرى، يحتاجها بشكل مطلق - الذي يؤمن بقاء المجموع ككل. وعلى نقيض طيور الزرزور، التي تتميز بالالتحام الشديد معا لدرجة أنه لو لم يكن كل منها في حاجة إلى مساحة جوية ما لكي يطير فيها لانتهى بهم الحال إلى التركز في نقطة واحدة، فإن البشر يكونون أنفسهم في تجمعات ملتحمة، بحيث لو لم يكن حقيقيا أن كلا من هذه التجمعات يحتاج إلى الآخر الأخرى لكي يبقى ملتحما لتفرقت بهم السبل جميعا، وأصبحوا كالأسراب المنفصلة، كل منها يشق طريقه إلى نهايته المختارة. تقترب طيور الزرزور من بعضها البعض أثناء الحركة باستمرار حتى تظهر قوة مضادة تقطع عليهم الطريق وتدفعهم بعيدا عن بعضهم البعض؛ والبشر يجمعون أنفسهم في تكتلات - أنماط الحياة - التي تطير عندئذ منفصلة حتى تأتي قوة مضادة لتقطع الطريق وتقول: «يكفي هذا المدى، ولا أبعد منه». كل منهما (يقصد الطيور والبشر)، وكلاهما لديه أربعة أركان، وكلاهما يجب عليه الحفاظ على أفراده متحركين بين هذه الأركان إذا ما أريد لنظامهم الكلي أن يبقى على قيد الحياة. وكلا النظامين الكليين، بعبارة أخرى، يتسمان «بعدم التوازن الدينامي الدائم» Permanent dynamic imbalance.

ولأن طيور الزرزور تنتقل من مربع لآخر عندما يقتربون بشدة من بعضهم البعض، ولأن البشر ينتقلون من نمط حياة لآخر عندما تتباعد تلك الأنماط كثيرا عن بعضها البعض، فإن الآليات التي يتبعها النظامان للوصول إلى حالة عدم التوازن الدينامي الدائم تكون مختلفة جدا. ونسبة لأن المفاجآت - بمعنى الفشل المتراكم لنمط حياة في تحقيق وعوده - هي التي تنقل الأفراد خارج نمط حياتهم، فإن أسهل طريقة لفهم ما يحدث في النظام البشري (أي على المستوى الكلي) هي تدبر تلك المغادرات الفردية من وجهة نظر نمط الحياة الذي يعذبهم. ما الذي يستطيع أن يفعله أولئك الذين يظلون على ولائهم لنمط حياة من أجل تقويته، ولزيادة عدد أنصاره وتقليل عدد مغادريه؟ الإجابة، في أوسع معانيها، هي: تكوين تحالفات مع أنماط الحياة الأخرى إذا كانت ذات ميزة، وتمزيقها عندما تصبح عديمة الجدوى.

ولأنه لا يوجد نمط حياة يستطيع مؤيدوه النظر في كل الاتجاهات في نفس اللحظة، فإن استبعاد أنصار الانحيازات المنافسة يولد مفاجآت بغيضة ومدمرة لا محالة. وبرفض بصيرة ورؤية الانحيازات المنافسة لابد أن تفوت الفرص على النمط المسيطر، فيقطع وعودا لا يمكن تحقيقها، ويتعثر في شراك غير متطورة. وبينما يتعثر نمط حياة ما، يصبح الطريق مفتوحا أمام الأنماط المستبعدة حتى الآن لكي تقول «لقد أخبرتك بذلك»، ولكي تبين كيف استطاعت التنبؤ بالنهايات المميتة، وكيف استطاعت هي تجنب الأخطاء واستثمار الفرص الضائعة.

وعلى سبيل المثال تنحدر الفردية الصارمة إلى نوع من العنف الهمجي. وقد كان ذلك هو الدرس المستفاد من أحداث «كانساس الدامية»، حيث أدى غياب قواعد سلطوية لتحديد مؤهلات الناخب وتحديد المسؤول قانونا عن الفصل في الأصوات المتنازع عليها، وكذلك غياب سلطة مخولة لفض المنازعات حول الأرض، إلى جعل تلك المناطق تعيش حالة الطبيعة الأولى[4]، التي كانت فيها المزاعم المتنافسة تحل فقط باللجوء إلى الترويع والقتل[5]. ودون هيئة ذات تسلسل هرمي من أجل وضع القواعد وتنفيذ العقود فإن التنظيم الذاتي من دون ضوابط يقود إلى الفوضى.

وحينما استطاع أنصار المساواة الوصول إلى مركز قيادي في الأمة، كما حدث أثناء الثورة الثقافية في الصين أو إبان حكم الخمير الحمر في كمبوديا، فإن نظام حكمهم كان مروعا ومحكوما عليه بالفشل. ودون وجود تحيزات أخرى لتلطف الحماسة ولتكشف عن محدودية افتراضاتهم، فقد اتضح مدى الوهن في البقع العمياء للمساواتيين. فباعتقاده أن الميول الخيرة للإنسان كانت معاقبة بسبب المؤسسات الفاسدة، حاول الحرس الأحمر لماوتسي تونج تدمير كل المؤسسات القائمة أثناء مسيرته. وبدلا من ظهور مجتمع جديد أكثر عدلا، كانت النتيجة هي الانهيار الاقتصادي. وكانت المحصلة على خلاف شديد مع الوعود، الأمر الذي مكن الأنماط المنافسة (مثل : التدرجية والفردية) من جذب الأنصار واكتساب قوة سياسية.

وماذا عن التدرجية الهرمية؟ هنا، قد تبدو لنا نمط حياة يستطيع البقاء بذاته. ما حاجة التدرجية إلى المساواتيين المزعجين أو الفرديين المنافسين؟ إحدى الإجابات المطروحة هي التجربة المعاصرة للاتحاد

السوفييتي[*1]. كانت العلاقات الاجتماعية في الاتحاد السوفييتي هرمية للغاية، وغالبا استبدادية. ووفقا لمعظم التقديرات، انتشرت القدرية بين السكان. كما كان ينظر للساحة السياسية على أنها «مجال مخيف وعدائي وغريب» يجب تجنبه بقدر الإمكان[6]. وقد قمعت الفردية (ناهيك عن ذكر المساواتية). ونحن نرى أن عديدا من مشكلات الاتحاد السوفييتي، وخصوصا النمو الاقتصادي المنخفض والقهر الجماعي، نبعت من المركز المتسلط للتدرجية. إن غياب أنماط حياة تأخذ بالمساواة أو الفردية النشطة ساعد على استمرار عيوب التدرجية دون علاج. لأن السلطة إذا لم تواجه تحديات ما، تصبح جامدة فاسدة لا تستجيب. وكانت الأخطاء يغطى عليها وتتكرر أكثر من التعلم منها. كما كان الإبداع يقمع، بدلا من أن يكافأ.

أدت مواطن العجز في أنماط الحياة الثلاثة النشطة (التدرجية والمساواتية والفردية) إلى دفعها للبحث عن تحالفات ثقافية تستطيع تعويض ذلك العجز. وهكذا يحاول أنصار كل نمط حياة التهوين من شأن الأنماط الأخرى، والاعتماد تلقائيا على أولئك المنافسين لتعويض جوانب الضعف في نمط حياتهم. هذا التضارب (أي الانجذاب إلى، والطرد من قبل، أنماط الحياة المنافسة) هو الذي يفرز «آليات التحويل Switching mechanisms» التي، وباستمرار، تطرق على، وتمزق، وتعيد تشكيل التحالفات[7].

ربما يطلق على تحالف الفردية والتدرجية في اللغة الرسمية الجارية وصف «المؤسسة establishment. فمن هذا التحالف مختلط الدوافع يحقق الفرديون استقرارا في علاقات الملكية ويدافعون عنه ضد الدخلاء، بينما يحصل التدرجيون على نمو اقتصادي متزايد يمكنهم من الوفاء بوعودهم للأجيال القادمة. كذلك تحصل التدرجية على قدرة متزايدة للتجديد، وهو أمر تكافحه بنيتها أصلا، دون أي تحد جوهري لأسلوبها في تقسيم العمل. ومما يسهل هذا التحالف الأخذ بإجراء مشابه للمخاطرة على المدى الطويل. فأنصار كل من نمطي الحياة لا يميلون للأخذ بالمخاطرة طويلة المدى لأن أبصارهم تتعلق بالمخاطر الحالية (وهي النمو في حالة الفرديين، والتماسك في حالة التدرجيين) ولأنهم يتوقعون أن قدرتهم الإبداعية (بالنسبة للفرديين) أو خبرتهم (بالنسبة للتدرجيين) قادرة على مواجهة الأخطار البعيدة.

قد يفيد التحالف في تعويض نقائص نمط حياة ما، لكنه لا يقدم أبدا

حلا دائما. فالحلفاء يظلون منافسين لبعضهم البعض؛ وتستمر الميول الأنانية دائما تحت السطح. فالفرديون، برغم سرورهم للصفة الإلزامية لعقودهم وردع منافسيهم الخارجيين، يخافون دائما، ولسبب معقول، من أن يتدخل التدرجيون لتقييد المنافسة عندما تؤدي المنافسة إلى ما يعتبره التدرجيون آثارا معطلة. فالتدرجية لا يمكن البتة أن تدع الخاسرين اقتصاديا يدافعون عن أنفسهم، لأن هذا خرق لمعايير الالتزام النبيلة. وبالرغم مما يتاح للتدرجيين من مرونة زائدة نتيجة ارتباطهم مع الفرديين، فهم واعون كذلك بخطورة الحياة المثيرة مع المرفهين، والتي قد تغوي أنصارهم للانخراط في مشروعات مرتفعة العائد، مما سوف يقوض حياتهم المنظمة.

وبرغم اختلافهم مع بعضهم البعض، غالبا ما يختار التدرجيون والفرديون تأسيس تحالف مؤسسي بينهم بدلا من الانضمام إلى المساواتيين. فعلى سبيل المثال، ربما يصبر الفرديون على عيوب التدرجية بدلا من الخضوع للمطلب المساواتي بإعادة توزيع الثروة. وعلى نحو مماثل، ربما يفضل التدرجيون نقائص المزايدة والمساومة على الخضوع لهيمنة من أسفل على يد المساواتيين، الذين يرفضون الفوارق الطبقية.

ينسجم التحالف مع القدرية جيدا بالنسبة للرؤية المساواتية للكون، التي تخبر أعضاءها أن المؤسسة قهرية ولا مساواتية. لكن هذا التحالف يميل أيضا لإبقاء المساواتيين على هامش المجتمع، بعيدا عن مراكز القوة، لأن القدريين غير مستعدين للاقتناع بأهمية العمل. وانجذاب المساواتيين نحو القدريين لا يقابل بالمثل من جانب القدريين الذين يفضلون (إذا صحت الكلمة) المعاناة في صمت.

ولكونهم محبطين من هذا الحب غير المطلوب، ربما يسعى المساواتيون الذين يرغبون في الحكم وليس النقد فقط (أي الواقعية Realos في مواجهة الأصولية Fundis حسب لغة الخطاب الجارية بين الخضر الألمان) يسعون إلى التحالف مع أحد أنماط الحياة الأخرى النشطة. فالتحالف مع التدرجية يبشر بتسهيل الأمر للمساواتيين لكي يصلوا إلى موقع القرار. واعتقاد التدرجيين في تضحية الأجزاء من أجل المجموع وفي التزام من هم على القمة بمساعدة أولئك الذين أدنى منهم، ييسر على المساواتيين دعوة مؤيدين من التدرجيين لإنفاذ الخطة المساواتية. وأمل المساواتيين هو استخدام

الوسائل التدرجية لتحقيق أهدافهم في عملية إعادة التوزيع، على طريقة الاشتراكية الديمقراطية السويدية. ولكي يتحقق هذا، يجب على المساواتيين، مع ذلك، تخفيف شكوكهم في السلطة. وربما يختار التدرجيون هذا التحالف الاشتراكي الديمقراطي كطريقة للسيطرة على الانشقاق، لكنهم سوف يظلون خائفين من أن يؤدي التحالف مع المساواتيين إلى القضاء على الفوارق بين المراكز التي يتعلقون بها. كذلك، يخشى المساواتيون من أن تنحرف الوسائل التدرجية القهرية بالغايات المساواتية الطوعية.

والطريق البديل للمساواتيين هو محاولة تعويض أوجه النقص عندهم بالاقتراب من الفرديين. هذا التحالف يمكن كلا من الشريكين من أن يعيش حياته في ظل أقل قدر من تدخل السلطة. ولكن الثمن بالنسبة للمساواتيين هو التضحية بتحقيق المساواة، بينما قد يجد الفرديون أن التجربة المأساوية للمساواتيين في الاعتماد على الذات يكبل نمط حياتهم. ظهر هذا التحالف في الحقبة الجاكسونية Jacksonian(2*) من تاريخ الولايات المتحدة، حيث اعتقد كل من الجانبين أن عدم المساواة كان في معظمه نتيجة مصطنعة للتدخل الحكومي وأن المساواة في الفرص ستؤدي، عندئذ، إلى زيادة المساواة في الأوضاع. ورغم ذلك، فحيثما ينظر لعدم المساواة كنتيجة لا مفر منها لعمليات المزايدة والمساومة، كما في الولايات المتحدة المعاصرة، فإن هذا التحالف غير مرشح للاستمرار في البقاء.

يخشى المساواتيون من التحالف مع أي من الفردية أو التدرجية لأسباب تتعلق بكل من طبيعة المساواتية وعلاقتها بأنماط الحياة النشطة الأخرى. فالمساواتية تشكل - إذا ما استخدمنا مصطلحات الشرق الأوسط - «جبهة رفض» rejectionist front. لأنه وبعدم السماح بأي تمايزات داخلية (لأن هذا سيقود إلى عدم المساواة) يلقي أنصار المساواة بكل ثقلهم المعنوي على الحدود التي تفصل نمط حياتهم الجمعي الطوعي عن الحياة القهرية خارجه. والاعتماد على سد منيع يفصل الأعضاء عن غير الأعضاء غالبا ما يجعل المساواتيين أكثر ارتياحا لمعارضة وليس التحالف مع نمطي الحياة النشطين الآخرين (ومن هنا يأتي قربهم للقدريين).

هناك عامل آخر يحول دون تكوين تحالف بين المساواتية وأي من نمطي الحياة النشطين الآخرين، هو أن المساواتية تشترك في أحد أبعاد العلاقات

الاجتماعية مع كل من التدرجية (البعد الإيجابي للجماعة) ومع الفردية (البعد السلبي للشبكة). فالفردية (وهي جماعة سلبية وشبكة سلبية) والتدرجية (وهي جماعة إيجابية وشبكة إيجابية) هما، بالمقارنة، بمنزلة أضداد ثقافية.

إن القول بتجاذب الأضداد وتنافر الأشباه يبدو محيرا في هذا السياق، لكن هذا اللغز من السهل حله. وعلى التحديد لأنهم مختلفون جدا لا يتوافر لدى الأضداد سبب وجيه، لخشية أن يؤدي التحالف إلى إطاحة نمط حياة ما بالآخر. بل على النقيض من هذا، يجب أن تحترس الأشباه الثقافية دائما من أن يتحول كل منها إلى نسخة من حليفه. وكما تتنافس الأحزاب السياسية بشكل أكثر ضراوة مع من هم أقرب إليهم من الناحية الأيديولوجية (لأنهم يغرون نفس الناخبين)، فإن الأشباه الثقافية تكن عداوة خاصة لمن يشبهونها بدرجة تكفي لأن يكونوا غاوين محتملين (يقصد للأنصار).

أما وقد مررنا بالتحالفات وأوضحنا كيف أنها جميعا متضاربة، برغم أن كلا منها ممكن، نواجه الآن السؤال الحرج : كيف تبدأ التفاعلات بين زوج من الحلفاء بالربط بينهم معا ثم تنتهي بتفريقهم؟ الإجابة هنا تتعلق بعدم القابلية للتحول (وهي ما يطلق عليه الاقتصاديون تعبير «النفقات المهدرة» sunk costs) في بعض القرارات التي يتخذها الحلفاء عند ترسيخ تحالفهم. فبالرغم من أن التحالف يحتوي على نقاط عمياء أقل مما لدى كل نمط حياة على حدة (وهي ميزة محتملة توفر الحافز لتكوين التحالف)، فإنه لا يخلو من مظاهر الضعف، كما أن مظاهر الضعف هذه تلاحقه بشكل مطرد. تصبح هذه النقاط العمياء بالإضافة إلى الاستثمارات بمنزلة قنابل موقوتة تمزق التحالفات فيما بعد. هذا هو السبب في أن سياسات حقبة ماضية تبدو غالبا خاطئة بشكل واضح، حتى أننا لا نستطيع أن نفهم كيف أمكن تبنيها بتلك الحماسة والثقة. وتعد سياسة الطاقة في بريطانيا مثالا لطيفا لذلك.

فخلال الستينيات وبداية السبعينيات تشكلت هذه السياسة إلى حد كبير من خلال «عقيدة قويمة حول الطاقة» energy orthodoxy تحالف فيها الفرديون والتدرجيون (عن قناعة بأن نمو الطاقة كان ممكنا ومرغوبا معا) واستبعد عنها المساواتيون (لقناعتهم بأن نمو الطاقة لا يمكن تأييده اجتماعيا

أو بيئيا)[8]. أدت النقاط العمياء في هذه العقيدة، ممتزجة ببيئة مضطربة بشكل متزايد (منظمة الدول المصدرة للبترول «OPEC»، الثورة في إيران، الخ) إلى صعوبة وفاء التحالف بوعوده. في نفس الوقت فإن انتقادات وتنبؤات المساواتيين، التي بدت في وقت ما بعيدة الاحتمال، وحتى غير مسؤولة، قد اكتسبت حينئذ تصديقا أكبر (على سبيل المثال، تحولت مشروعات الهيئة المركزية لتوليد الكهرباء «CEGB» من أجل الطلب المستقبلي، وبعد أن مرت بمراجعات لا حصر لها، إلى محاكاة قريبة لمشروعات الستينيات التي قام بها المساواتيون). أما هؤلاء الذين اعتقدوا أن تلك العقيدة القويمة حول الطاقة، والتحالف بين نمطي الحياة الفردي والتدرجي الذي ارتكزت عليه، هي الحالة الطبيعية للأشياء كانوا (ولا يزالون) مذهولين «بالتحالف غير المقدس» الذي بدأ فجأة يتفجر من حولهم بين المحافظين الراديكاليين (الفرديين) والخضر الثابتين على المبدأ.

لقد زرعت عقيدة الطاقة عدة قنابل موقوتة عندما شغلت نفسها بقرارات الاستثمار فيها. على سبيل المثال، فإن حقيقة أن المشروعات المشتركة للتدفئة والطاقة (حيث تستخدم الحرارة المرتفعة الناتجة عن محطات الطاقة في توليد الكهرباء، وتستخدم الحرارة المنخفضة للتدفئة المحلية وتوفير المياه الساخنة) هي مشروعات ممكنة اقتصاديا في الولايات المتحدة وليس في بريطانيا، كانت تلك الحقيقة هي النتيجة المباشرة للسيطرة المركزية الشديدة التي مارستها الهيئة المركزية لتوليد الكهرباء في بريطانيا. لقد سمحت الشبكة البريطانية القومية British National Grid (وهي هيئة أوجدتها الهيئة المركزية لتوليد الكهرباء في بريطانيا وليس لها نظير في الولايات المتحدة) بتركيز الإنتاج في عدد قليل من محطات الطاقة العملاقة النائية عن مراكز الاستهلاك. ويمكن للكهرباء أن تتدفق عبر هذه الشبكة، ولكن المياه الساخنة لا يمكنها ذلك. وحيث إن الاعتقاد يتزايد الآن بأهمية الجمع بين الحرارة والطاقة فإن تلك المؤسسة شديدة التدرجية، التي أسفرت عن عدم حصول المستهلكين البريطانيين على ذلك، تمر بمأزق واضح.

إن القنابل الموقوتة لا تؤدي فقط إلى تمزيق التحالف القديم، بل إنها تخلق ظروفا مواتية لتشكيل التحالف الجديد. فالآثار المتخلفة عن النفقات المهدرة وارتباطها بالقرارات الخاصة بها تفسر كيف حدث ذلك، وتشاجر

الصديقان القديمان، واتجه أحدهما لتكوين صداقات مع عدوهما السابق، تاركا صديقه القديم هناك وسط الجليد. هذا هو ما نشير إليه بالكاد على أنه عملية لا نهاية لها.

في المراحل الباكرة للولايات المتحدة كأمة، وكمثال آخر، ساد تحالف بين الانحيازين المساواتي والفردي. ولأنها ينقصها حضور تدرجي قوي، كانت الأمة غالبا بطيئة في إدراك الأخطار الخارجية وتعبئة الموارد الضرورية للدفاع عن نفسها ضد الغزو. ومع العلم بأن التهديد بالغزو قد استخدم غالبا من قبل هؤلاء الذين يريدون تبرير سلطة أوسع، قلل الفرديون والمساواتيون باستمرار من شأن ذلك التهديد الخارجي. وقد أصروا على أن بريطانيا العظمى كانت تدرجية على وشك الفناء، «تترنح وسط قبضة ملك، ومحكمة، ونبلاء، ورجال دين، وعسكريين، ورجال بحرية، وديون، وكل مكونات آلة الاضطهاد المعقدة»[9]. وكما كان التخمين خاطئا، كما حدث في حرب عام 1812، فقد عانت الأمة من هزائم مشينة.

أدت سلسلة التقهقر المخجل للأمة أثناء حرب عام 1812، بما فيها احتراق مبنى الكابيتول Capitol، إلى زعزعة مصداقية التحالف السائد بين الفردية والمساواتية. أما التدرجيون الساعون للسلطة، الذين كانوا على هامش الساحة السياسية قبل الحرب، فقد وجدوا أن حججهم أصبحت أكثر إقناعا للغير. وبعد الحرب تم تشريع التفضيلات السياسية للتدرجيين (مثل الاعتماد على جيش نظامي بدلا من الميليشيات ذات العقلية المدنية، وإنشاء مشروعات مدعومة اتحاديا مثل الطرق والممرات المائية، وإنشاء بنك وطني، ورفع أجور الموظفين العموميين) في صورة قوانين، بعد أن حجبت كثيرا على يد الائتلاف السائد. حينئذ لم تجد تحذيرات المساواتيين من السلب والنهب، التي كانت لها أصداء وسط الفرديين من قبل، سوى آذان صماء، بينما بدأ الفرديون يرون الحاجة لصنع سلام مع مؤيدي التدرجية[10].

هل من الممكن إيجاد تحالف يضم كل أنماط الحياة الثلاثة النشطة؟ هل يمكن لمثل هذا التحالف أن ينهي عملية تقلب التحالفات المستمرة، التي يُهجر فيها حليف سابق من أجل خصم سابق؟ وفي رأينا أن مثل هذه التحالفات نادرة وقصيرة العمر معا. فزمن الحرب يقدم لنا أمثلة على أتباع

أنماط متنافسة يدعون خلافاتهم جانبا من أجل هزيمة عدو مشترك. مثل هذه الهدنة تكون، مع ذلك، هشة وعادة ما يتم التخلي عنها بسرعة بعد (بل وغالبا قبل) أن يزول التهديد المشترك. إن هزيمة رئيس الوزراء البريطاني ونستون تشرشل(3*) في بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية هي مجرد حالة نموذجية لهذا.

إن المثال التوضيحي على الجهود الفاشلة لدمج أنماط الحياة الثلاثة تقدمه حقبة المشاعر الطيبة Era of Good Feelings في تاريخ الولايات المتحدة، وهي الحقبة التي حيرت المؤرخين طويلا. فقد أدت الصراعات الحادة التي ميزت تلك الحقبة الممتدة من الثورة وحتى حرب عام 1812، إلى إيجاد رغبة بين عديد من الساسة، وكذلك المواطنين، للاستراحة من المعركة المستمرة بين مبادئ الحقب الأربع الماضية. تولى الرئيس جيمس مونرو(4*) السلطة في عام 1816، قاطعا على نفسه عهدا بأن يجعل الحزب الجمهوري بيتا لكل الاتجاهات، للاتحاديين التدرجيين وكذلك للجمهوريين الفرديين والمساواتيين. وبدلا من تحقيق التناغم المأمول، تدهور الجهد المبذول لإيجاد تحالف بين أنماط الحياة الثلاثة النشطة، وتحول بسرعة إلى سياسات توبيخ وإدارة مريضة لم يسبق لها مثيل. لم تستطع إدارة مونرو، لأنها ضمت ممثلين لكل أنماط الحياة الثلاثة، أن تصل إلى اتفاق حول القضايا المهمة المعاصرة. أصبحت رئاسة مونرو، حسب تعبير وزير الخارجية جون كوينسي آدامز John Quincy Adams، «إدارة في حالة حرب مع نفسها». أدى العناد والشلل في فترة الرئاسة الثانية لمونرو إلى دفع الساسة البارزين، بمن فيهم مارتن فان بورين Martin Van Buren وآندرو جاكسون Andrew Jackson، إلى الدفاع عن (والدعوة إلى) العودة إلى الأحزاب القديمة التي لم تشجع أكثر من نمطين للحياة في إطار التحالف. إن ذلك التوتر والإدارة المريضة المتولدة عن الحقبة القصيرة للمشاعر الطيبة دليل على أن التحالف الثقافي الثلاثي لا يمكن بقاؤه أكثر من لحظات زائلة(11).

إن ضعف الثقة في الجمهوريين القدامى بعد حرب عام 1812، واحتجاب عقيدة الطاقة في بريطانيا، وانهيار الثورة الثقافية في الصين، وعملية الإصلاح التي جرت في الاتحاد السوفييتي (السابق)، كلها أمثلة للدلالة على نفس الدينامية الاجتماعية الثقافية: كل انحياز (أو تركيبة من

الانحيازات) تواجه مواقف لم تتنبأ بها، ولا تستطيع تفسيرها، وتكون قليلة العدة للتكيف معها. إن ما يعتبر شاذا من منظور معين قد يمكن التنبؤ به وحله من منظور آخر. وبينما تضعف الثقة في انحياز ما (أو تحالف من الانحيازات) تبزغ انحيازات أخرى كانت مستبعدة من قبل. والنمط (أو تحالف الأنماط) الذي تمت تقويته من جديد، لابد أن يكون، مع ذلك، منحازا، مما يؤكد أيضا أنه سوف يعاني إذا قمع منافسوه أو سلبوا قوتهم الذاتية. إن حتمية الانحياز، بالإضافة إلى التضارب الواضح الذي يميز العلاقات بين أنماط الحياة، ليؤكدان، أنه برغم بقاء الانحيازات طويلا فإنه لا يمكن لتحالف من الانحيازات أن يعمر. فالمستمر هو فقط الانحياز. هذا هو ما يفسر لماذا يعد حديث هؤلاء الذين يتوقعون دائما أن يؤدي التقارب الثقافي إلى «نهاية التاريخ» سيكونون دائما (ونصر على أنهم سيكونون أيضا مستقبلا) محبطين[12].

وظائف القدرية

لقد ركزنا حتى الآن على ما الذي يعود على أنماط الحياة النشطة من التحالف مع بعضها البعض. ومع ذلك، فلم نقل بعد كثيرا عن القدريين. قد يتساءل المرء، ما حاجة أي شخص للقدريين؟ نتصور أن القدريين هم المعادل الثقافي للسماد العضوي: فهو شيء غني، وعام، ومورد غير مقنن، ويتكون من فتات مخلفات الانحيازات النشطة، وعليه تعتمد هذه الانحيازات النشطة، كل بطريقته المتميزة، في قوتها. ومن خلال عملية إعادة التدوير تلك يأخذ القدريون موقعهم في الدائرة الأولية (يقصد لأنماط الحياة)[13].

وعلى هذا فالقدريون مكون جوهري في النظام الكلي، برغم أنهم (بل للدقة لأنهم) لا يظهرون في الجدل السياسي الذي تمارسه أنماط الحياة الثلاثة النشطة. هذه الساحة السياسية ثلاثية الأركان، كما أوضحنا، تقيم سلسلة لانهائية من التحالفات التي تنجح، الواحد تلو الآخر، على نحو يمكن التنبؤ به تماما. بعبارة أخرى، ليس بها شيء غير مألوف. لكن حقيقة أن هذه السلسلة لا يمكن أن تستمر (وبالتالي تبقى متعاقبة) إذا لم يكن هناك «احتياطي» reservoir في الخارج، يحجم سرعتها أحيانا ويعوض

عثراتها أحيانا أخرى، توحي لنا أن الأمر ليس بهذه البساطة في الواقع أو يمكن التنبؤ به كما يبدو. إن إضافة الاعتزاليين، الذين يمكن النظر إليهم على أنهم يشكلون احتياطيا، يؤدي نفس النوع من الوظائف للدائرة الأولية بأكملها ـ الأنماط الثلاثة النشطة والاحتياطي الخاص بهم وهو القدريون ـ تجعل النظام يظل أكثر غرابة. فالنظام الكلي، بعبارة أخرى، قد يصبح بالفعل أغرب مما يمكن أن نتصور. وكل ما نستطيع فعله هو التسليم بأن ذلك ممكن وأن نتخيل ما الذي يمكن أن نفعله. هنا سوف نذهب بخيالاتنا فقط إلى الحد الذي يفعله القدريون.

يتألف القدريون من هؤلاء الذين لفظتهم التدرجية لأنهم لا يمتثلون لمعايير الجماعة، أو طردوا من الفردية لأنهم غير قادرين على الوفاء بشروطها، أو استبعدوا من المساواتية لأنهم لا يستطيعون إظهار الالتزام الكافي. فالحركة إلى خارج القدرية هي أقرب إلى حركة غير طوعية لأنها بمجرد ظهورها يفقد الناس المبادرة المستقلة : فالسادة يأمرون والعبيد يتعلمون الخنوع. وتمردات العبيد قليلة ومتباعدة. ينمي القدريون انحيازا ثقافيا يتقوى ذاتيا ويضفي العقلانية على انسحابهم. والأرجح، بالتالي، أنه عندما يتغير القدريون بالفعل فإن ذلك يكون لأنهم قد طردوا من أنماط الحياة النشطة. وعلى خلاف أتباع أنماط الحياة النشطة فإن القدريين نادرا ما يشاركون في تقرير تنقلاتهم نفسها.

يقدم التدرجيون أنفسهم على أنهم الذين يستوعبون الجميع، لكنهم يحافظون على أنفسهم عن طريق إلقاء من لا يتلاءمون معهم في غياهب الظلمات. لذلك فإن قاعدة التدرجية تكون دائما منطقة رمادية ومتناقضة، تضم : «المنبوذين» outcastes في نظام الطوائف الهندوسي، مثلا، أو «الحثالة الاجتماعية» Social rubbish التي ألقت بها بريطانيا القرن الثامن عشر إلى مستعمراتها المنتشرة، أو «المستهلكين الانشقاقيين» nonconforming users الذين يسببون صداعا لمخططي المدن. ولأن وجود شيء خارج نطاق التدرجية يمثل تحديا لها، يسعى أنصار التدرج دائما لاستكشاف طرق لإعادة إدماج هذه العناصر غير الطبيعية (أو في حالة التدرجات الهرمية التي لا تستطيع زيادة تمايزها الداخلي، البحث بفتور عن طرق لتصفية تلك العناصر كحلول نهائية لمشكلتها). إن عملية انتقاء «الفقراء المستحقين» ـ أي الذين يمكن

إقناعهم بأن يتقدموا بمطالب تنسجم بشكل ملائم مع ما تمنحه التدرجية لهم ـ هو أحد تلك الحلول. كما أن إرسال المدربين (بكسر الباء) من الضباط النظاميين والدعاة لتجميع «حثالة الأرض» وتحويلهم إلى جنود وبحارة منظمين، يمكن الاعتماد عليهم في حماية النظام بالمراكز الحدودية القاصية للإمبراطورية، هو حل آخر.

في إصرارهم على أن العالم الأفضل على الإطلاق هو الذي يقوم فيه كل فرد مستقلا بالمزايدة والمساومة مع الآخرين، يفزع الفرديون عندما يجدون بينهم عديدا من الناس لا يطيقون ذلك. فالمفلسون يفترض أنهم ينكبون على، وينضمون مرة أخرى إلى، حلبة المنافسة. غير أن القول بأن التزام الفردي المتين بتلك الحلبة هو الذي ربما يجعلها أحيانا تمنع انضمام الخاسرين إليها مرة اخرى، هو قول لا يريح أتباع نمط الحياة هذا. والمبدأ الأخلاقي الكبير لهؤلاء ـ أي تكافؤ الفرص ـ ستعرض للانتهاك إذا تم استبعاد الخاسرين على الدوام. لكن لو كان كل فرد يزايد ويساوم بحيوية فإن حافز أي شخص للانخراط في هذا الصراع سوف يتلاشى. فلا يمكن للجميع قيادة القطيع في نفس الوقت. إن وجود القدريين يجعل المنافسة أكثر نفعا، ولكن هذا الحضور يجب ألا يكون مكثفا. فالمنافسة تتطلب متنافسين، أي تتطلب ما يفتقر إليه القدريون تماما (أو، على نحو أدق، ما لا يرون جدوى في اكتسابه أو استخدامه)، وهو: المهارات التنظيمية والثقة الكافية لعقد الصفقات. ووجود الكثير من القدريين يفسد الأمر، إذن، على الفرديين. غير أن استبعاد بعض الأفراد من لعبة يفترض أن تكون مفتوحة للجميع يهدد بتقويض نمط الحياة الذي يلتزم به الفرديون. فالمستبعدون يجب أن يغروا بالعودة ثانية عن طريق تخفيض رسوم الاشتراك إلى الحد الذي يكفي معه قدر قليل من الحظ، لكي يعبر القدريون الحاجز وينخرطوا في اللعبة من جديد. ومع ذلك فسوف يكون هناك دائما رسم اشتراك، وسوف يكون هناك دائما بعض الناس على الجانب الخطأ من الحاجز.

إن القدريين هم هبة السماء إلى المساواتيين. فدون القدريين يفقد المساواتيون الذخيرة التي يهاجمون بها المؤسسة التقليدية ـ أي التدرجيين والفرديين. وكلما زاد عدد القدريين كان الحال أفضل. ولهذا يبالغ المساواتيون

دائما في وضع المشردين والساخطين والمغتربين كوسيلة للتشكيك في مصداقية السلطة القائمة (تماما كما تحاول أنماط الحياة الأخرى النشطة تقليل شأن حجم هذه الجماعات لكي تقوى السلطة القائمة). وفي نظر المساواتيين، فإن القدريين عديمي الحيلة والمستغَلين (بفتح الغين) هم المستهدفون الأوائل للعمل التبشيري. ولأن القدريين هم الصابرون الذين، يوما ما، سوف يرثون الأرض فإن واجب المساواتيين هو «تسليح» هؤلاء لكي لا يتأجل اليوم الموعود إلى ما لا نهاية. وبرغم أن المساواتيين يستهجنون اللامبالاة فإن وجود مثل هذه الجماعة اللامبالية هو الذي يشعل الحماس الغاضب الذي يستخدمونه لتحقيق استقرارهم.

إن كل علاقة مع القدريين تتسم بالتضارب : ازدراء نمط حياتهم يختلط بالاعتماد عليهم كما هم. فاللامبالاة لعنة على نمط الحياة المساواتي، الذي يتطلب من كل فرد أن يشارك في كل قرار (تقريبا)؛ ولكن لا مبالاة الغير من حيث إنها تشهد على قهرية النظام تبرر تصرفات المساواتيين. والفرديون يستهجنون أولئك الكسالى تماما عن العمل، ولكن حيثما يوجد «رجال عظام» (أي هؤلاء الذين هم في مركز شبكة الأعمال الشخصية) فلابد أن يوجد كذلك «حثالة» (أي هؤلاء على هامش شبكات أعمال الغير). والتدرجيون، برغم نقدهم لعدم دعم القدريين للنظام علنيا، يجدون من المفيد وجود جماهير ساكنة لن تطرح تساؤلات على ما يتخذه الخبراء من قرارات.

لماذا تكون التعددية جوهرية؟

«ما أجمل هذا العالم لو كان الجميع مثلنا» ـ هكذا يصيح أنصار كل نمط حياة ـ الآن يمكننا رؤية مدى كذب هذا العويل : فوجود أناس مختلفين في هذا العالم هو فقط الذي يمكن أنصار كل نمط حياة من أن يعيشوا بطريقتهم.

لا يزال العديد من خطط التعمير الاجتماعي طوباويا لأنه يفشل في أن يدخل في اعتباره استحالة استئصال التحيز وعلاقات الاعتماد بين أنماط الحياة المتنافسة. فالإيكوتوبيا Ecotopia ـ أي العالم الذي يقطنه المساواتيون فحسب ـ هو مجرد مثال على هذه الطوباوية أحادية الثقافة. كذلك فإن

كتاب آين راند Ayn Rand «وادي جالت» Galt's Guch، حول العالم الذي يتألف من الفرديين وحدهم، هو مثال آخر. كما يقدم كتاب «الجمهورية» The Republic لأفلاطون، الذي يستبعد الفرديين والمساواتيين (يقصد أنه يدور حول التدرجية)، مثالا آخر. كل هذه العوامل يمكن تخيلها، والرغبة فيها، وبغضها، ولكن ليس العيش فيها، لأنها تفشل في إدراك أن أنصار كل نمط حياة يحتاجون إلى الأنماط المنافسة، سواء للتحالف معها، أو تعريف الذات في مقابلها، أو لاستغلالها.

كان أرسطو على حق بيّن حول الحياة البشرية عندما توصل إلى أن التوازن بين الثقافات السياسية هو مفتاح تحقيق الحكومة الجيدة. ونظريتنا حول القابلية الاجتماعية الثقافية للنماء تقدم مساهمتها من خلال توضيح لماذا يكون الأمر كذلك. فالأمة التي تتوازن فيها أنماط الحياة على نحو دقيق (أو على الأقل «لا تستبعد فيها أنماطا تماما») هي أقل تعرضا للمفاجآت، وسوف يكون في متناولها ذخيرة أكبر في استجابتها للمواقف المستجدة. إنها سوف ترتبك، بالطبع، ولكن ارتباكها سيكون أقل من ارتباك المنافسين المتجانسين. كلما تعددت طرق الرؤية، قل ما لن يرى. إن تلك النظم التي استبعدت كثيرا انحيازا ثقافيا معينا، تخسر الحكمة المرتبطة بذلك الانحياز، وتزيد بالتالي من المتاعب لنفسها. وإذا صحت هذه العلاقة السببية فإنها تشير إلى أن تلك النظم السياسية التي تشجع تنوع أنماط الحياة، أقرب لأن تنجح أكثر من تلك النظم التي تقمع التنوع اللازم. إذا كان لا يتوجب على الحكومات أن تجعل ألف زهرة يانعة، فإنها سوف تحسن صنعا إذا لم تقض على أي من الانحيازات الثقافية الخمسة في المهد.

كما نبين في الباب الثاني، فقد أهمل التنوع كثيرا على يد منظري العلم الاجتماعي العظام في القرنين التاسع عشر والعشرين. وبرغم أن الاختلافات بين ماركس وفيبر، بين دوركايم وسبنسر، كبيرة في أوجه أخرى فإن هؤلاء المنظرين لم يكونوا قادرين على الذهاب إلى ما وراء نموذج الإوزة في الحياة البشرية: بمعنى التقلب بين الفردية والتدرجية. هذا التجاهل، في نظرنا، قد أضعف شروحاتهم للقابلية الاجتماعية للنماء وأفقر نظرياتهم حول التغير الاجتماعي.

إعادة عرض نظرية الثقافة

إن الافتراض الأساسي في نظرية الثقافة هو، كما جرى القول، إن الحياة تكون مع الناس : فأكثر ما يهم الناس هو كيف يودون أن يرتبطوا بالغير وكيف يودون الغير أن يرتبطوا بهم. وبينما تخبرنا معظم النظريات في العلوم الاجتماعية كيف يشرع الأفراد أو الجماعات في الحصول على ما يريدنه من الحكومة أو الأسواق، فإن نظرية الثقافة تسعى لشرح لماذا يريدون ما يريدونه وكذلك كيف يشرعون في الحصول عليه. وهكذا، فإن تركيزها على صياغة التفضيلات، وليس فقط درجات تحقيق التفضيلات، يميز نظرية الثقافة عن نظريات الاختيار العام التي تبدأ بمسلمة غير معلنة، وهي : افترض أن الأهداف أمر مفروغ منه.

إن المنطق السببي الذي يدفع تنبؤات نظرية الثقافة حول «من سوف يريد ماذا، ومتى ولماذا؟» إلى تغيير مسار مقولة هارولد لاسويل Harold Lasswell الشهيرة، التي تبدأ بعبارة «من يحصل على ماذا؟»، هو أنه «على نحو ما يُنَظِّم الناس فسوف يتصرفون». وفي فهم نظرية الثقافة، يشير التنظيم الاجتماعي إلى ما تعتبره تلك النظرية أنماط الحياة الخمسة القابلة للنماء. (سنأتي فيما بعد إلى الإجابة عن سؤال، لماذا هذه الأنماط، الخمسة فقط، قابلة للنماء). إن التوليف بين المعيارين الفاصلين: الجماعة (بمعنى «خبرة الوحدة الاجتماعية المترابطة») والشبكة (بمعنى شمولية «القواعد التي تربط الشخص بغيره على أساس المصلحة الذاتية»)[16]، هو الذي يقود الناس الذين ينظمون أنفسهم في أحد الأنماط القابلة للنماء لأن يسعوا إلى الأهداف التي يكونونها. فلأن التدرجيين (بما يتسمون به من جماعة قوية وشبكة قواعد قوية) ينشدون مجتمعا شديد الترتيب والتدرج، فالافتراض الملائم لذلك هو، أنهم يعلون قيمة العملية Process (من له حق التصرف) بقدر ما يعلون قيمة الغرض (لنقلْ: بناء الطرق). فالتدقيق المسبق يعد آلية تدرجية مفضلة. أما الفرديون (جماعة ضعيفة وشبكة قواعد ضعيفة) فيفضلون التدقيق اللاحق؛ ولأنهم يريدون إحلال نظام الضبط الذاتي فهم يريدون أن يقيّموا بالنتائج، وهي نقطتهم الجوهرية، لا بمدى اتباع قواعد من صنع آخرين. والمساواتيون (جماعة قوية، شبكة قواعد ضعيفة) لديهم هدف آخر في الذهن. إن الأمر ليس مجرد بناء

الجسور، مثلا، ولكن الأهم هو بناؤها من أجل زيادة المساواة في أوضاع الناس. وعلى هذا فهم ينشدون المدققين الاجتماعيين. أما القدريون (جماعة قوية، شبكة قواعد ضعيفة) فلا يدققون فعل الغير بل يدقق الغير فعلهم.

وإذا اعتبرنا أن الحياة البشرية هي الحياة وأن تفضيلات الناس تتنوع حسب نمط حياتهم، يقودنا هذا الفهم إلى أطروحة نظرية الثقافة حول العقلانية، وهي : الناس العقلانيون يدعمون نمط حياتهم. يستتبع ذلك أن ما يكون رشيدا يعتمد على نمط الحياة الذي اتخذت التصرفات لدعمه وبالتالي فلا يمكن أن توجد مجموعة واحدة من الأفعال الرشيدة لكل فرد، مثلما لا يمكن وجود نمط حياة وحيد.

لكن، لماذا يجب أن يكون هناك على الأقل خمسة أنماط حياة، بل وليس أكثر؟ ولماذا تكون تلك الأنماط هي ما نتحدث عنه : التدرجية، المساواتية، الفردية، القدرية، والاستقلالية؟

الافتراض الأساسي في نظرية الثقافة (أي ما أطلقنا عليه «نظرية الاستحالة») هو أن عدد أنماط الحياة القابلة للنماء - بمعنى أنماط محددة من القيم والمعتقدات تدعم أنماطا محددة من العلاقات الاجتماعية - سوف يتحدد تماما بعدد النماذج التي يمكن صياغتها من العلاقات الاجتماعية. تعنى نظرية الثقافة، أولا، بفهم كم عدد النماذج التي يمكن وجودها، وثانيا، بتفسير النزاعات داخل أي مجتمع، بمعنى الصراع اللامنتهي الذي يجاهد فيه كل من هذه النماذج لبسط نفوذه باقتطاع أجزاء من النماذج الأخرى (فانهيار سوق ما، على سبيل المثال، هو أيضا نجاح لشيء آخر).

نظرية الثقافة، بعبارة أخرى، ترى كل نمط حياة في حالة دينامية من التميز بالتضاد مع الغير. فاستيعاب بعض الناس يتضمن لا محالة استبعاد أناس آخرين. والذين أصبحوا فرديين لم يصبحوا كذلك بنفس الأسلوب. والأفراد الناجحون في بناء شبكات عمل شخصية فعالة، على سبيل المثال، سوف يمنعون، لا محالة، أولئك الذين يجدون أنفسهم باتجاه هوامش هذه الشبكات من أن يفعلوا الشيء نفسه (يقصد النجاح). كذلك فليس كل الذين أصبحوا جمعيين هم كذلك بنفس الأسلوب. فالجماعات التي تستطيع تنسيق نفسها في شبكات من الجماعات (عن طريق إرساء علاقة مصنفة

ومنظمة مع بعضها البعض) سوف تختلف، لا محالة، عن تلك الجماعة التي (باختيارها لتعظيم التفاعلات عن طريق التأكد من أن كل عضو يكون مرتبطا شخصيا بكل عضو آخر) تعرف نفسها بالرفض الشديد لعدم المساواة السائدة.

تزعم نظرية الثقافة أن هناك ثلاثة نماذج معيشة للعلاقات الاجتماعية، وهي: الشبكات المركّزة على الذات، والجماعات المساواتية المترابطة، والجماعات المبنية على نحو تدرجي، وكل من تلك النماذج يشكل نفسه، وهو بصدد تعظيم معاملات أعضائه، في نوع من التوازن الدينامي. بالإضافة لذلك، هناك موقفان معيشان، هما : الاستبعاد غير الإرادي من كل تلك النماذج المنظمة (خبرة القدريين)، والانسحاب العمدي (خبرة الاعتزالي). في الحالة الأخيرة تقل المعاملات الاجتماعية إلى حدها الأدنى، وبالتالي تنأى بالاعتزالي بعيدا عن كل أشكال الانخراط، هذه، التي تعظم المعاملات. وكنتيجة لاستبعادهم بشكل غير إرادي، فإن معاملات القدريين لا تزيد أو تنقص، بل تفرض عليهم بواسطة أنماط الحياة الأخرى المنظمة[17].

إن الصورة العامة لنظرية الثقافة تحتوي على نسق لتنظيم ذاتي خماسي الأنواع، تعظم فيه التفاعلات (أو، تقلل في حالة الاعتزالي)، وفي نفس الوقت، دون تدمير للوسائل المعرفية التي بها يستطيع هؤلاء المنشغلون بتنظيم أنفسهم على نحو أو آخر أن يجربوا، وبالتالي يشجعوا، طرقهم المختلفة للتنظيم. إن الجماعات والشبكات (على حدة أو مجتمعة) في تقديمها لكل من العلاقات المركزة والمنمطة، تشكل البؤر (أو إذا شئت فلنقل التوازنات المتبادلة) لكل هذا التنظيم الذاتي. لكن ليست النماذج الكبرى هي التي تنظم الناس، حتى برغم أن الناس ينتهون إلى الانتظام فعلا في هذه النماذج الكبرى. فأيما كان الأمر، سيكون على نقيضه أيضا. ففي سعيهم لفهم حياتهم، ينظم الناس أنفسهم، لا محالة، في نماذج تمكنهم من ذلك. وهدف نظرية الثقافة هو أن تشرح تلك النماذج، والعمليات التي تتدعم من خلالها.

الحواشي

(*1) بسبب انهيار الدولة السوفييتية استخدمنا صيغة الماضي في الترجمة ـ المترجم.

(*2) نسبة إلى آندرو جاكسون (1767 ـ 1845) الجنرال والسياسي الأمريكي الذي كان الرئيس السابع للولايات المتحدة في الفترة من 1829 إلى 1837 ـ المترجم.

(*3) Sir Winston Churchill، (1874 ـ 1965)، سياسي بريطاني ذائع الصيت، رأس الوزارة مرتين (1940 ـ 1945) و (1951 ـ 1955)، وقاد بريطانيا والغرب إلى النصر في الحرب العالمية الثانية ـ المترجم.

(*4) James Monroe، سياسي أمريكي شهير (1758 ـ 1831)، الرئيس الخامس للولايات المتحدة لفترتين متواليتين (1817 ـ 1825)، صاحب «مبدأ مونرو» الذي أعلنه في خطابه للكونجرس في 1812/12/2، وأكد فيه على أن تدخل القوى الأوروبية في أمريكا اللاتينية سيعد تصرفا غير مقبول، وأن القارتين الأمريكيتين يجب ألا تستمرا مطمحا توسعيا أوروبيا، كما أن الولايات المتحدة لن تتدخل في الشؤون الأوروبية. عرف أيضا بمبدأ العزلة ـ المترجم.

الهوامش

(1) لماذا أربعة؟ إن المسطح المربع ـ أو «حجم الكون»، كما أطلق عليه بكمنستر فولر Buckminster Fuller ـ هو أبسط صيغة هندسية تحقق التماسك الهيكلي في ثلاثة أبعاد. انظر :

B. Fuller, Synergetics, Explanations in the Geometry of Thinking (London: Macmillan, 1975.

فعندما تبدأ من مركز جاذبية وترسم خطوطا منه إلى كل من أطرافه الأربعة، سوف تحصل على صورة مبسطة للوسيلة (المصنوعة من أربعة مسامير ملتحمة معا عند رؤوسها) التي ينثرها عمال المناجم المضربون في فيرجينيا على الطريق لإعاقة شاحنات الفحم. يمكنهم لحام أكثر من أربعة مسامير معا، لكن أقل من أربعة لا يجدي.

(2) رغم أننا سنتحدث عنه في السياق الحالي، فنحن نتجاهل الاعتزالي في هذه المرحلة لكي نبقي على الأطروحة أبسط ما يمكن.

(3) الطرح الكامل لحلقة التغذية الاسترجاعية، هذه، موجود بمعنى نظرية المعاملات في:

Michael Thompson, Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value (Oxford: Oxford University Press, 1979).

(4) بالأصح، يخبرنا علماء الأحياء الآن أن الطبيعة نادرا، إن لم يكن مستحيلا، أن تكون كذلك، أي حرب الجميع ضد الجميع التي ذكرها هوبز Hobbes.

(5) Richard Ellis and Aaron Wildavsky, Dilemmas of Persidential Leadership : From Washington Through Lincoln (New Brunswick, N. J. : Transaction Publishers, 1989), 161.

(6) Kenneth Jowitt, “An Organizational Approach to the Study of Political Culture in Marxist-Leninist Systems American Political Science Review 68 (1974) : 1171-91. quote on, 1179.

(7) يختلف «التحالف» alliance عن «النظام» regime في أن النظام يشير إلى القوى النسبية لأنماط الحياة الموجودة بداخل كل محدد، بينما يشير التحالف إلى كيفية ارتباط تلك الأنماط ببعضها البعض. ولكي نصف نظاما نحتاج إلى صورة لتوزيع الناس عبر محوري الشبكة والجماعة؛ أما وصف التحالف فيتطلب من المرء معرفة كيف يتعايش أنصار نمط حياة مع أنصار أنماط منافسة. وهكذا، فتصوير النظام الأمريكي في منتصف القرن التاسع عشر، مثلا، يتطلب التساؤل حول نسبة الناس الذين كانوا فرديين، ومساواتيين، وقدريين، وتدرجيين. وقد يجد المرء أن الفرديين كانوا الأكثر عددا، يليهم بمسافة المساواتيون، ثم التدرجيون، والقدريون، على هذا النحو تقريبا. وللتحقق من التحالفات التي وجدت داخل هذا النظام، يحتاج المرء، مع ذلك، لأن ينظر إلى كيف وجدت داخل هذا النظام، يحتاج المرء، مع ذلك، لأن ينظر إلى كيف ارتبط أنصار أنماط الحياة المختلفة ببعضهم البعض. قد يجد المرء عندئذ أن حزب الهويج Whig بمنزلة تحالف بين التدرجيين والفرديين (أي التدرجيين والفرديين الذين كانوا من الهويج متعاونين مع بعضهم البعض)، وأن الحزب الجاكسوني Jacksonian كان ائتلافا من الفرديين والمساواتيين (أي المساواتيين والفرديين الذين كانوا من الحزب الجاكسوني ويسعون لدعم بعضهم البعض).

(8) يوجد شرح لطريقة ارتباط الانحيازات الثقافية بشكل لا فكاك منه في (وفي الحقيقة لدور

هذه الانحيازات في تسهيل) عملية التغير التقني، الذي يعد هذا مجرد مثال واحد عليه، في :

Michiel Schwarz and Michael Thompson, Divided We Stand: Redefining Politics, Technology and Social Choice (Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf, 1990).

(9) William Branch Giles, quoted in Drew R. McCoy, The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), 141. Also see Ellis and Wildavsky, Dilemmas of Presidential Leadership 50, 76-80

(10) Ellis and Wildavsky, Dilemmas of Presidentail Leadership 80-82,94.

(11) Ibid., chap. 5.

(12) حول المثال المعاصر لهذا النوع من مقولة التقارب، انظر :

Francis Fukuyama, "The End of History? «The National Interest: no. 16 (Summet 1989) : 3-18.

(13) ندين بهذه الصياغة إلى C. S. Holling

(14) Ayn Rand, Atlas Shrugged (New York: Random House, 1957).

(15) انظر : Karl Popper, The Open Society and its Enemies (Princeton: Princeton University Press, 1962).

(16) هذه التعريفات الأصلية للجماعة والشبكة مأخوذة عن :

Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology (London: Barrie and Rockliff, 1970), viii.

(17) يمكن التعبير رياضيا عن العملية التي تبنى بها العلاقات في هيئة نماذج بمعنى «مصفوفة المعاملات» Transaction matrix، التي، كما يمكن إثباته، لها أربعة حلول فقط (أو خمسة إذا اعتبرت القدرية حلا سلبيا). هذه الحلول قد تبين أنها تتلاقى مع أنماط الحياة في تصنيف ماري دوجلاس الرباعي وأنها نماذج متمايزة حقا لا يمكن تحولها إلى بعضها الآخر إلا إذا تغيرت الظروف الأساسية. انظر :

M. E. A. Schmutzer and W. Bandler, "Hi and Low-In and Out: Approaches to Social Status Journal of Cybernetics 10 (1980) : 283-99; and M. E. A. Schmutzer, personal communication, 1989.

الباب الثاني

الأساتذة

لزومية التفسير الوظيفي

تعتمد قابلية نمط الحياة للنماء، كما حاولنا إثباته في الباب الأول، على توليده لممارسات وقيم ومعتقدات، تقوم بدورها بإضفاء الشرعية على نموذجه للعلاقات الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، فقد حددنا خمس طرق ممكنة لتلاقي العلاقات الاجتماعية مع الانحيازات الثقافية، وبينّا كيف أن أنماط الحياة هذه، لتعارضات يتعذر استئصالها، تعتمد على بعضها البعض بشكل تام. في الباب الثاني نتساءل كيف تقارن نظريتنا حول القابلية للنماء (تصنيفها ونهجها في التفسير) مع تلك التي قدمها العظماء القدامى في النظرية السوسيولوجية.

مقارنة تصنيفات أنماط الحياة القابلة للنماء

من خلال مقارنة تصنيفنا لأنماط الحياة القابلة للنماء مع أكثر التصنيفات المألوفة التي قدمها الأساتذة القدامى، نأمل أن يصبح تصنيفنا أكثر وضوحا للقارئ. إننا نشارك برنارد باربر Bernard Barber رأيه في أن هناك «ميلا في المدارس الحديثة لإعطاء مزيد من الاهتمام لتنمية الأفكار، أكثر من مجرد نقلها بشكل فعال للغير (وكذلك تحديد) كيف

تعد تلك الأفكار استمرارا لتطورات سابقة»[1]. هدفنا هو توضيح أن تصنيفنا، برغم لغته غير التقليدية حول «الشبكة» و «الجماعة» فإنه يشير إلى عديد من نفس تصنيفات العلاقات الاجتماعية، التي شغلت مونتسكيو Montesquieu، سبنسر Spencer، ماركس Marx، دور كايم Durkheim، وفيبر Weber.

ولا نكتفي هنا بمجرد توضيح التوازن بين تصنيفنا وتلك التصنيفات التي طبقها الأساتذة الأوائل، بل أن نحاول كذلك إثبات تفوق تصنيفنا عليها. إننا نرى، وعلى أساس منطقي، أن تصنيفنا أكثر تفوقا لأنه مشتق من أبعاد اجتماعية عامة (فكل من بعدي الشبكة والجماعة يقيس القيود الاجتماعية على الحرية الفردية)، ولأن هذين البعدين معا يقدمان لنا مجموعة شرائح مانعة لتكرار بعضها البعض، وجامعة في تناولها الكلي. ولا يستطيع أحد من الأساتذة (إلا دوركايم كاستثناء محدود) أن يجادل في ذلك. فالمصفوفة ثلاثية الشرائح الشهيرة لماكس فيبر ـ التقليدية، والعقلانية ـ القانونية، والزعامة الملهمة (الكارزما) ـ، على سبيل المثال، تتكون من أنواع مختلفة تماما من الأبعاد : فالتقاليد هي معيار تاريخي، والعقلانية ـ القانونية تشير إلى نمط معين من العقلانية، والزعامة الملهمة تعود إلى سمات قائد ما. كما نؤكد أن افتقاد التساوق أضعف كذلك تصنيفات تالكوت بارسونز Talcott Parsons.

يقدم تصنيفنا لأنماط الحياة، بجانب كونه متساوقا ونظاميا، مفهوما أكثر تنوعا للحياة الاجتماعية مما قدمته الثنائية التقليدية/ الحداثة المضللة، والتي شكلت الأساس للعديد من جهود التنظير السوسيولوجي. مثل هذه التصنيفات، كتمييز دوركايم بين التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي، تفترض أن التكامل (أي الجماعة) والتنظيم (أي شبكة القواعد) يتدهوران مع التقدم التقني. وبالرغم من احتمال أن الاتجاه نحو التعقد التقني المتزايد كان مصحوبا بتدهور عام في القواعد وفي تلاحم الجماعة، فإن دمج بعدي الشبكة والجماعة معا يؤدي إلى ملاحظة صنفين ـ هما المساواتية (بما فيها من جماعة إيجابية وشبكة قواعد سلبية) والقدرية (بما فيها من جماعة سلبية وشبكة قواعد إيجابية) ـ لا يتماثلان مع أي من الفردية الحديثة أو التدرجية التقليدية. أكثر من هذا فإن ثنائية التقليدية/ الحداثة

لا تعتبر بوجود فردية تنافسية على نطاق واسع في مناطق متخلفة تقنيا، ولا بالدور المهم للتدرجية في المناطق المتقدمة تقنيا.

يوحي المسح الذي قمنا به للأساتذة الأوائل، بأنه على الرغم من دراسة والتعليق على الأشكال الاجتماعية التي تشبه كثيرا المساواتية والقدرية، فإن هذين النمطين للحياة ليسا متضمنين على نحو منظم في التصنيف الأصلي. فهما لا يزالان شاذين، ويطرحان جانبا مع إهمالهما أو تجاهلهما باستمرار. ربما تكمن القوة الفائقة لتصنيف الشبكة ـ الجماعة في أن نمطي الحياة، المساواتي والقدري، يشتقان من الأبعاد التي يمكن أن تنتج أيضا تلك الشرائح الأكثر اعتيادا، وهي التدرجية والفردية. وفي رأينا أن إدخال هذين النمطين المهملين يثري التنوع اللازم بشكل كبير، دون التضحية بإمكانية التعامل معه.

التفسير الثقافي ـ الوظيفي

تتبنى نظريتنا حول القابلية الاجتماعية ـ الثقافية للنماء منطق التفسير الوظيفي، الذي نعرفه، وفقا لآرثر شتنشكومب Arthur Stinchcombe، بأنه تفسير «تعد فيه نتائج سلوك ما أو ترتيب اجتماعي ما، عناصر جوهرية في أسباب ذلك السلوك»[2]. إننا نؤكد أن المساواتيين يلومون «النظام»، ويمنحون القادة صفة الزعامة الملهمة، ويسلطون الضوء على مخاطر التقنيات الجديدة لأن هذه الأنماط السلوكية (وبرغم أنهم لا يحتاجون إلى الوعي بها) تدعم علاقاتهم الاجتماعية. وبالمثل، فالزعم بأن الفرديين يتمسكون برؤية تفاؤلية للطبيعة، ويحثون على لوم الذات، ويقللون من شأن مخاطر التجديد التقني، وأن أعضاء التدرجية يلقون على المنحرفين اللوم والمسؤولية عن الفشل، ويصنعون القيادات، يعني أننا نقدم حجة وظيفية على أن السلوك يمكن تفسيره في إطار مساهمته في الإبقاء على نمط حياة ما[3].

تتعرض التفسيرات الوظيفية للاتهام بتقديم نظرية نمائية Toleology غير مشروعة. والغائية غير المشروعة توجد «عندما يفترض أن العمليات والبنى الاجتماعية تظهر إلى الوجود وتعمل لتحقيق غايات أو أهداف، دون قدرتها على إثبات النتائج السببية التي عن طريقها تقدم الغايات بخلق وتنظيم البنى الاجتماعية والعمليات التي تساهم في تعقبها[4]. إن الانتقال

من الحفاظ على النظام كنتيجة يفرزها سلوك ما إلى سبب هذا السلوك (مع غياب النوايا الإنسانية)، يبدو أنه يحتاج إلى «عقل جمعي»، والذي يعني منح المؤسسات سمات إنسانية مثل النوايا والأغراض. وفي نظرنا أن الأمر ليس كذلك. وأحد أهدافنا في الباب الثاني هو توضيح أن نظريتنا الثقافية تستطيع شرح الكيفية التي يدعم بها نمط سلوكي نظاما اجتماعيا، وكذلك كيف تؤدي تلك النتيجة، أي الحفاظ على النظام، إلى دعم النمط السلوكي، دون أي شيء يشبه العقل الجمعي.

إن محاولة الإجابة عن تساؤل كيف يعاد إنتاج أنماط السلوك (والعلاقات الاجتماعية التي تحتوي هذه الأنماط السلوكية)، قد قادت العلماء الاجتماعيين باستمرار إلى نمط وظيفي في التفسير. غير أنه برغم المكانة المتميزة لهذا النمط في تاريخ البحث السوسيولوجي، فإن علماء الاجتماع اليوم ينظرون لكلمة «وظيفي» بنفس الذعر الذي ينظر به الساسة الأمريكيون في الوقت الحالي إلى كلمة «ضرائب». لقد أصبح التحليل الوظيفي، في قول لأحد المراقبين، «مصدرا للحرج في علم الاجتماع النظري المعاصر»[5]. فهو مستبعد على نحو روتيني باعتباره إستاتيكيا، محافظا، حشوا لا فائدة منه، غير ملائم، ورديئا.

حاول بعض النقاد تفسير هيمنة التحليل الوظيفي في علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا على أنها تعبير عن «جرائم الغرب الاستعماري»[6]، أو عن «حاجة الطبقة الوسطى لتبرير أيديولوجي لشرعيتها الاجتماعية الخاصة»[7]. ومن السخرية اللطيفة هنا أن تلك التفسيرات للسطوة العقلية للوظيفية هي في الحقيقة ذات طبيعة وظيفية بذاتها. فالالتصاق بالوظيفية يمكن شرحه من خلال عائدها كنمط تحليلي على مجموعة اجتماعية معينة، وهي في هذه الأمثلة الطبقة الوسطى أو النخب الاستعمارية. وبصرف النظر عن المحاولات المستميتة لعلماء الاجتماع (وقد حاولوا بشكل جاد جدا)، فهم لا يستطيعون الإبقاء على التحليل الوظيفي دفين التراب. والماركسيون، على سبيل المثال، الذين قد كانوا من أشد النقاد للوظيفية، يجدون الآن أن تفسيرات ماركس (وكذلك تفسيراتهم) تتبع منطقا وظيفيا - فهي تشرح مثلا الترتيبات المؤسسية أو أنماط المعتقدات من خلال مردودها على الاقتصاد الرأسمالي[8]. ويستمر توظيف التفسيرات الوظيفية - حتى

لو تم ذلك مع عدم استخدام العنوان ـ لأن هذا النمط في التحليل، كما نحاول إثباته، ضروري لشرح كيف تتماسك أشكال الحياة الاجتماعية.

إن القول بأن التفسير الوظيفي أساسي للدراسة الجيدة للاستقرار الاجتماعي، لا يعني عدم وجود كثير من أوجه النقد في التطبيق السابق للتحليل الوظيفي. حاشا لنا أن نقول ذلك. وفي رأينا فإن التطوير المحدود كان أكثر ضررا بعلم الاجتماع من العودة إلى الوظيفية التي تزعمها مالينوفسكي Malinowski أو بارسونز Parsons. ومن بين أهدافنا في الباب الثاني، أن نوضح (أولا) أن التفسير الوظيفي في العلوم الاجتماعية ليس معيبا بذاته، بل إنه معيب في تطبيقه السابق فقط. و (ثانيا) أن تفسيراتنا الثقافية ـ الوظيفية تستطيع تجنب السقطات التي أصابت الممارسين الأسبقين للوظيفية.

ربما يصبح القارئ الباحث عن تاريخ شامل للتحليل الوظيفي محبطا بسبب مسحنا التحليلي. إن هدفنا في الباب الثاني ليس تحديد أثر أحد المنظرين في غيره (أي ترتيب «من إلى من»)، أو تناول كل المنظرين الذين وظفوا مفهوم الوظيفية Function صراحة أو ضمنا. إن رحلتنا عبر الأعمال الكلاسيكية تهدف، بالأحرى، إلى الوصول إلى (ومتابعة) الأعمال النظرية الرائدة الواعدة ولكنها مع ذلك متجاهلة، وكذلك إلى التعريف بحالات الفشل التي أدت إلى التحرر من أوهام الوظيفية السائدة اليوم.

ربما يكون أكثر الأخطاء جسامة التي وقع فيها الممارسون السابقون للتفسير الوظيفي، هو البحث عن وظائف انقضت مع مجتمعات بأكملها. فالافتراض بأن السلوك إذا كان وظيفيا بالنسبة لبعض الأفراد والجماعات في المجتمع يكون بالضرورة وظيفيا بالنسبة للجميع، قد ترك التحليل الوظيفي مفتوحا على مصراعيه أمام النقد القائل بأنه تجاهل الصراع. ومن خلال ربط الوظائف بأنماط الحياة تتناول نظريتنا مسألة الصراع بشكل واضح. فالسؤال حول من يستفيد من نمط السلوك، وهو السؤال الذي لم يثره أولئك الذين ربطوا الوظائف «بالمجتمع»، تتم مواجهته بوضوح عن طريق التحليل الثقافي ـ الوظيفي لأنه يسمح لهذا السلوك، الذي هو وظيفي بالنسبة لأحد أنماط الحياة، أن يقوض أنماط الحياة الأخرى[9].

من بين الانتقادات العديدة للوظيفية أنها أفرزت العديد من التعريفات

والمفاهيم ولكن القليل من الفروض. وقد قيل إن نظريات الاختيار العقلاني مفضلة على غيرها لأنها تستطيع «تفسير تنويعة كبيرة من الحقائق الإمبريقية من خلال عدد قليل من الفروض النظرية»[10]. لكن نظريتنا الثقافية ـ الوظيفية توضح أن قلة الفروض التي أفرزتها الاتجاهات الوظيفية، ليست سمة كامنة في نمط التفسير الوظيفي بذاته. فتماما مثل نماذج الاختيار العقلاني، تفرز نظرية الثقافة عددا كبيرا من التفسيرات والتنبؤات من خلال فروض نظرية قليلة وبسيطة.

وهناك تهمة أخرى توجه إلى التفسير الوظيفي عموما هي أنه يلزم المرء بمنظور محافظ أيديولوجيا ـ ذلك أنه بإبراز غرض السلوك يكون المرء، بالتالي مهيأ ضد تغييره. وبرغم أن الوظيفيين السابقين ربما قد تبنوا أهدافا محافظة، فإن طرحنا هو أن التفسير الوظيفي محايد بذاته. فالقول، بأن الاعتقاد في سمة الشر في العالم الخارجي يساعد على دعم النمط المساواتي في العلاقات الاجتماعية، لا يعني شيئا حول ما إذا كنا نظن بأن تلك المعتقدات صحيحة، ناهيك عن أن العلاقات الاجتماعية التي تدعمها مرغوب فيها.

وتعمل نظريتنا على تحسين التفسيرات الوظيفية التقليدية بطريقة مهمة. فمنذ عهد كونت Conte، بحث الوظيفيون عن المتطلبات الوظيفية التي تكون صحيحة لكل النظم الاجتماعية. فالذي شغل كونت، ورادكليف ـ براون ـ Radcliffe Brown وبارسونز هو ما الذي يجب على «كل» النظم الاجتماعية أن تفعله لكي تبقى. كانت نتيجة هذا البحث قائمة مبتذلة من الوظائف (الحدية عموما) التي يجب على كل نظام أن يؤديها. وليس من التنوير أن نقول، كما يفعل بارسونز، إن «الواجب الوظيفي» على كل مجتمع هو أن يكون متكاملا، بمعنى أن لديه وسيلة لضبط الصراعات الداخلية. أكثر من هذا، لو حاول المرء صياغة هذه المقولة الحدية عموما إلى فرض قابل للاختبار ـ مثلا، لكي يتماسك مجتمع يجب أن تحدد العلاقات بين الأفراد جيدا ـ فإنه سوف يصبح زائفا بشكل واضح. فكل من المساواتية والفردية يدعم نفسه في ظل غياب آليات رسمية للضبط الاجتماعي. إن التحليل الثقافي الوظيفي يواصل ما نعتقد أنه إضافة مثمرة للتساؤل حول كيف تتنوع نماذج العلاقات الاجتماعية، وكيف تتنوع المصادر التي تستطيع

هذه الأنماط المختلفة للعلاقات الاجتماعية أن توظفها لحل الصراعات الداخلية.

أما وقد حددنا أخطاء الاستخدام (وسوء الاستخدام) الماضي للتفسير الوظيفي، نختتم الباب الثاني بتوضيح أن التفسير الثقافي - الوظيفي، بربطه للوظائف مع نماذج أنماط الحياة، يستطيع الوفاء بمعايير التفسير الوظيفي الناجح. وعلى القراء الذين يرغبون في التدليل على الصحة الإمبريقية، كمقابل للصحة المنطقية، لنظريتنا يجب أن ينتظروا حتى الباب الثالث.

الهوامش

(1) Bernard Barber, "Structural - Functional Analysis : Some Problems and Misunderstandings ,س American Sociological Review, April 1956, 129-35, quote on. 129

هذا الاتجاه يمكن رؤيته في أكثر أشكاله تطرفا في التصاق كونت بما أسماه «مبدأ الصحة العقلية» principle of cerebral hygiene. وكما يشرح ميرتون Merton، فإن كونت «غسل عقله من كل شيء عدا أفكاره الخاصة... بأنه لم يقرأ أي شيء ذي صلة بعيدة بموضوعه». انظر :

Robert Merton, "On the History and Systematics of Sociological Theory in Social Theory and Social Structure (New York: Free Press, 1968), 34.

(2) Arthur L. Stinchcombe, Constructing Social Theories (New York : Harcourt, Brace & World, 1968), 80

(3) إذا لم يقدم تفسير لسلوك أو معتقد أو مؤسسة، لا يتوافر تبرير كاف لاستخدام مصطلح «الوظيفة» بمعنى يختلف عن مصطلحات «الأثر» effect أو «النتيجة غير المقصودة» unintended consequence. وفي الجدال بأن نشاطات معينة تقوم بوظيفة حفظ نمط ما للعلاقات الاجتماعية (وليس مجرد القول بأثر أو نتيجة حفظ نمط ما للعلاقات الاجتماعية)، يوجد زعم ضمني ليس فقط بأن النشاط يحفظ العلاقات الاجتماعية، بل أيضا بأن النشاط يمكن تفسيره من خلال عوائده على تلك العلاقات الاجتماعية. وعندما يذكر عالم السياسة دونالد ماتيوس Donald Matthews، مثلا أن السلوكيات الشعبية في مجلس الشيوخ، مثل «الامتهان»، «التبادلية»، و «المجاملة»، هي وظيفية بالنسبة للنظام الاجتماعي في مجلس الشيوخ، فإنه يقدم تفسيرا لوجود هذه السلوكيات الشعبية. هذا يعني أنه يسعى لتفسير المعايير السلوكية في ضوء نتائجها الاستقرارية للنظام.(انظر :

U.S. Senators and Their World (New York: Vintage, 1960), 116.

(4) Jonathan H. Turner and Alexandra Maryanski, Functionalism (Menlo Park, Calif.: Benjamin / Cummings, 1979), 123.

(5) Wilbert E. Moore, "Functionalism in Tom Bottomore and Robert A. Nisbet, eds., A History of Sociological Analysis (New York: Basic Books,1978), 321.

(6) انظر مثلا : Jeremy Boissevain, Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions (Oxford: : Basil Blackwell, 1974). 19.

(7) Alvin W. Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology (New York: Basic Books, 1970). 126.

(8) Cohen, Karl Marx's Theory of History : A Defense (Oxford: Clarendon, 1978).

(9) نحن لا نقصد القول بأن كل المحللين الوظيفيين قد أهملوا هذه النقطة. فقبل أكثر من ثلاثين عاما مضت نبه بيتر م. بلاو Peter M. Blau إلى أن «نفس الظرف الاجتماعي قد يجرب على أنه تكيف أو عدم تكيف، تبعا للتوجه القيمي للمشاركين فيه». ولاحظ بلاو، مثلا، أن الممارسات

الاحتكارية ربما كانت وظيفية في ثقافات كانت تمقت الصراع، ولكنها كانت غير وظيفية في تلك «الثقافات التي نظرت لبعض نماذج الصراع التنافسي كشيء مرغوب فيه اجتماعيا». انظر :

Peter M. Blau, The Dynamics of Bureacracy, A Study of Interpersonal Ralations in Two Government Agencies, rev. ed. (Chicago : University of Chicago Press, 1963), 11.

(15) John C. Harsanyi, "Rational - Choice Models of Political Behavior vs. Functionalist and Conformist Theories World Politics, July, 1969, 513-38, quote on 515.

6 مونتسكيو وكونت وسبنسر

نبدأ دراستنا الاستكشافية (الاستطلاعية) بمنظّر القرن الثامن عشر، بارون دي مونتسكيو Baron de Montesquieu (1689 ـ 1775). ولا نعني بذلك أنه أول الوظيفيين؛ بل إن المرء يستطيع، بلا شك، أن يعثر على صياغات وظيفية تعود إلى الإغريق، وربما أبعد من ذلك. لكن مونتسكيو مهم لنا لأنه يحاول أن يربط الوظائف «بأنماط» التنظيم الاجتماعي. فنوعية تحليله الوظيفي تختلف جذريا عما قدمه أوجست كونت Auguste Comte (1798 ـ 1857) وهربرت سبنسر Herbert Spencer (1820 ـ 1903)، اللذان حاولا العثور على ما يجب على «كل» الأنظمة الاجتماعية أن تفعله للحفاظ على بقائها. وبينما اتخذت الوظيفية البنائية Structural - Functionalism من كونت وسبنسر منطلقا لها، فإن نوع الوظيفية الذي نقول به ينطلق من مونتسكيو.

مونتسكيو

من الشائع الإشادة بمونتسكيو (عموما) بأنه، بوصفه أحد الآباء المؤسسين للعلم الاجتماعي[1]، يمتدح (وبحق) لإدخاله المنهج العلمي في دراسة المجتمعات البشرية ـ والمقصود بهذا المنهج العلمي

عادة هو الملاحظة الإمبريقية والانتباه إلى صياغة تعميمات تشبه القوانين حول السلوك البشري. لكن العنصر الذي لم يلق تقديرا كافيا هو الطابع الوظيفي المميز لتحليله.

لقد أهمل التوجه الوظيفي لمونتسكيو لأسباب منها، أن التحليل الوظيفي يفترض عموما أنه قد استعير من علم الأحياء. غير أن صياغات مونتسكيو الوظيفية، عندما تغلف باستعارات علمية، تعبر عن نفسها بلغة مشتقة من الفيزياء، وليس الأحياء : «فارتباط القوانين بهذا المبدأ يقوي النشاطات العديدة للحكومة، ثم يكتسب هذا المبدأ بدوره درجة جديدة من القوة والنشاط. وهكذا، كما هي الحال في الميكانيكا فإن كل فعل دائما يعقبه رد فعل[2]. ويشير ذلك إلى أنه بينما يحتمل أن يكون استخدام لفظة «وظيفة» مستمدا من علم الأحياء، فإن المفهوم ذاته ليس كذلك.

وبالرغم من أن مونتسكيو لم يستخدم أبدا لفظ «الوظيفة»، فإنه يستخدم المفهوم بنفس الطريقة التي نستخدمه بها اليوم تقريبا. ومن أمثلة ذلك، الاستدلال التالي عند مونتسكيو «عندما يبدو قانون ما غريبا ولا يستطيع المرء أن يتبين مصلحة المشرع في سنّه على هذا النحو، فيجب على المرء أن يفترض أنه أكثر معقولية مما يبدو عليه، وأنه يرتكز على منطق معقول»[3]. وبترجمة ذلك إلى لغة الوظيفية الحديثة (وإلى صيغة الفرض لا إلى صيغة البديهية المقررة)، يمكن قراءة هذه الفقرة كالتالي : الممارسات التي تبدو لأول وهلة أنها لا تخدم أي غرض يجب أن تفحص لكشف وظائفها الكامنة (أي غير المقصودة، أو غير المعترف بها). ويحلل مونتسكيو، طوال مؤلفه «روح القوانين» The Spirit of the Laws، الطرق التي تؤدي من خلالها الأشياء، «التي تبدو في مظهرها عديمة الغرض»، (وظيفة) لدعم «التكوين الأساسي» للنظام الاجتماعي[4].

يعتبر التحليل الذي قدمه مونتسكيو للعلاقات الاجتماعية في الصين مثالا بارزا لمنهجه الوظيفي. لذلك فهو يستحق أن نقتبس منه هذا النص الطويل :

تتكون الإمبراطورية (الصينية) على نموذج حكومة عائلة واحدة. فإذا أنقصت السلطة الأبوية، أو حتى أقللت من الطقوس التي تعبر عن احترامك لها، فإنك تضعف المهابة الواجبة للحكام، الذين يُنظر إليهم كأنهم آباء؛ بل

ولن يُبدي الحكام نفس الرعاية للناس، الذين يجب عليهم مراعاتهم كأبناء؛ وسوف تتلاشى إلى حد بعيد علاقة الحنو هذه التي توجد بين الأمير ورعاياه إلى حد بعيد، ولو ألغيت مجرد واحدة من تلك العادات، لانقلبت الدولة رأسا على عقب. فقيام (زوجة الابن) عند استيقاظها كل صباح بواجبات كيت وكيت لحماتها (أم الزوج) ليس في ذاته بالأمر المهم على الإطلاق؛ لكن إذا ما اعتبرنا أن هذه العادات الظاهرية تنعش باستمرار فكرة من الضروري طبعها في جميع الأذهان. إن فكرة تشكل روح الحكم في الإمبراطورية يتضح معها أن من الضروري القيام بهذا الفعل أو ذاك[5].

يتضمن هذا النص جوهر (وأفضل ما في) الاتجاه الوظيفي. فالمجتمعات من منظور مونتسكيو ليست مجرد تجمعات عشوائية من الأدوات والعادات. إن أي قانون ما يرتبط بقانون آخر، أو يعتمد على آخر من إطار أعم»[6]. كل ممارسة أو معتقد يرتبط تكامليا بقابلية المجموع للنماء. حتى السلوك الذي يبدو غير ذي أهمية، كقيام الكنة بزيارة لحماتها، ينظر إليه كمساهمة في الحفاظ على النظام الاجتماعي الصيني بأكمله، من خلال ما يغرسه من إذعان يدعم العلاقات الاجتماعية التدرجية.

لا يجادل مونتسكيو بأن الإذعان متطلب وظيفي «لكل» المجتمعات. ولكنه يقترح أن النماذج المختلفة للمجتمع تتطلب معتقدات وممارسات مختلفة أيضا، لكي تبقى قابلة للنماء. إن هذا التصنيف للمجتمعات هو ما نتجه إليه اليوم.

يميز مونتسكيو بين ثلاثة نماذج للحكومة : الجمهورية والملكية والاستبدادية. وقد أهمل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا كثيرا هذا التصنيف، عن اعتقاد بأنه في جوهره تكرار للفكر السياسي الكلاسيكي الذي يعود إلى أرسطو[7]. ولليقين، فقد قسم أرسطو الحكومات إلى : الديمقراطية وحكم القلة والملكية (وذكر صورها المنحرفة على التوالي: الغوغاء والأرستقراطية والطاغية). لكن التشابه في اللغة يخفي ثورة في التفكير. فبالنسبة لأرسطو والاتجاه الكلاسيكي، يمكن فرض هياكل سياسية مختلفة على نفس نمط التنظيم الاجتماعي. لكن تصنيف مونتسكيو للحكومات كان أيضا تصنيفا للعلاقات الاجتماعية. فكل شكل سياسي، حسب كلمات ريموند آرون Raymond Aron، «ينظر إليه أيضا كنموذج محدد

للمجتمع»[8].

ألقى مونتسكيو على نفسه عبء تفسير كيفية دعم كل نمط من أنماط الحياة هذه لذاته. فهو يحاول إثبات أن كل نمط من التنظيم الاجتماعي السياسي يقوم على أسس قيمية ethos متميزة (أو انحياز ثقافي)، تعد ضرورية للحفاظ على مؤسساته : كالشرف في الملكية، الفضيلة في الجمهورية، والخوف في الحكومة الاستبدادية. وبعد تعرفه على هذه المبادئ الثلاثة، يوضح مونتسكيو كيف أن القوانين في كل نموذج للمجتمع، بدءا من قوانين التعليم، إلى القوانين العقابية، إلى أوضاع المرأة، تساعد على حماية هذا النموذج بالذات. (لم يجب مونتسكيو عن السؤال حول ما إذا كانت هذه الوظائف مقصودة / أو معترفا بها من جانب العاملين أنفسهم). وهكذا تعتمد قابلية كل من نماذج مونتسكيو الثلاثة للنماء، على درجة الاتساق بين المؤسسات، والقيم، والممارسات، أو بلغة مونتسكيو، الاتساق بين طبيعتها ومبدئها وقوانينها. بعبارة أخرى، لا يمكن للعلاقات الاجتماعية والانحيازات الثقافية أن تخلط ثم توفق.

وانطلاقا من إدراكه الحاذق لهشاشة المجتمع نتيجة للاعتماد المتبادل بين الأجزاء والمجموع، يستهل مونتسكيو كتابه «روح القوانين» بالتحذير من أن «اقتراح التغيرات (في المجتمع) يقتصر فقط على هؤلاء السعداء جدا، بأن ولدوا عباقرة قادرين على التغلغل في تكوين الدولة بأكمله»[9]. يعني هذا أن هؤلاء القادرين على إدراك الوظائف الخفية للممارسات هم فقط الذين ينبغي أن يحاولوا تعديلها. ولأن كل جزء يرتبط بشكل لافكاك منه بالمجموع، فإن تحريك أو تعديل أي من الأجزاء ربما يدمر بنية العلاقات الاجتماعية بأسرها، على نحو لا يمكن إصلاحه.

يؤكد مونتسكيو على الوظيفة التكاملية للدين شأنه في ذلك شأن العديد من الوظيفيين المتأخرين، المهتمين بشرح (وحفظ) الاستقرار، ولكن ما يميز تحليل مونتسكيو عن غيره من الاتجاهات الوظيفية حول الدين، هو حرصه على ربط وظائف المعتقدات الدينية بالنماذج المختلفة للمجتمع. «إن أكثر الملل صدقا وقداسة ربما تكون مصحوبة بأوخم العواقب، عندما لا ترتبط تلك الملل بمبادئ المجتمع؛ وعلى العكس من ذلك، فالملل الأكثر زيفا قد تكون مصحوبة بعواقب ممتازة عندما تستنبط بطريقة تجعلها مرتبطة بهذه

المبادئ»[10]. من المنظور الوظيفي، فإن الدين، شأنه شأن القوانين، يجب أن يتوافق مع نمط ملائم للعلاقات الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، يشير مونتسكيو إلى أن البروتستانتية(*)، «وهي ديانة ليس بها زعامة واضحة»، تدعم النمط الجمهوري في الحكم، بينما تؤازر الكاثوليكية Catholicism الحكم الملكي[11]. هذا التصنيف لأنماط تنظيم الحياة الاجتماعية، بتوضيحه لأي الأديان تتكامل (أو لا تتكامل) مع أي من أنماط الحياة، يعلي، من شأن تحليل مونتسكيو فوق المقولات الشائعة بأن الدين يؤدي وظيفة تكاملية وحسب.

إن المبدأ الحيوي في الملكية هو الشرف، الذي يعني به مونتسكيو «الشعور بما يدين به كل فرد لطائفته ومركزه»[12]. فالمهور في نمط الحياة التدرجي، كما يشير مونتسكيو، «يجب أن تكون معقولة.. لكي تمكن الأزواج من دعم مكانتهم» [يقصد كأرباب أسر]. والتعليم كذلك «يجب أن يتوافق» مع مبدأ الشرف : حيث يجب أن يعلم الناس أنه «حينما نرقى إلى منصب أو مركز، فينبغي ألا نفعل شيئا أو نسمح بفعل شيء قد يبدو أنه يوحي بأننا ننظر إلى أنفسنا كأناس أدنى من المرتبة التي نحن فيها». يبرز مونتسكيو أيضا أن القوانين «التي تحفظ أملاك العائلات من التقسيم قوانين مفيدة للغاية» في النظم الملكية، لأنها تمنع تسطيح النظام الاجتماعي كما تحافظ على تدرجية القوة الاجتماعية، والامتيازات، والمسؤولية[13].

والفضلية هي «القوة الدافعة التي تُبقي على حركة الحكم الجمهوري». ويعرف مونتسكيو الفضيلة بأنها حب الحياة الجمعية والمساواة[14]. كما يؤكد أن التعليم في الجمهورية، يجب أن يغرس «نكران الذات»، وإلا فسوف يؤدي التكالب على المصلحة الذاتية إلى تمزيق المجتمع من خلال ما يفرزه من عدم مساواة. ويذكر مونتسكيو، أن حفظ نمط الحياة المساواتي/ الجمعي هذا، «يجعل من الضروري بصفة مطلقة وجود تنظيم لأمور مهور النساء، الهبات، المواريث، ترتيبات الوصايا، وكل الأشكال الأخرى للتعاقد»[15]. لأنه فقط عن طريق تنظيم الحرية الفردية في التصرف في ملكية الشخص،

(*) Protestantism، مذهب مسيحي، احتجاجي، كالإنجيلية والمعمدانية والمشيخية...، ظهر على يد مارتن لوثر في ألمانيا للاعتراض على هيمنة الكنيسة الكاثوليكية، وترجع التسمية إلى الاحتجاجات Protests التي أعلنها مارتن لوثر وعلقها على باب الكنيسة ـ المترجم.

يمكن الحفاظ على هذا النمط المساواتي في العلاقات الاجتماعية.

أما في ظل الاستبدادية، حيث يكون الخوف هو المبدأ الرئيسي، فلا توجد أي قيود تبادلية كالتي تميز القوة في النظام الملكي. وبالرغم من أن تحليله الوظيفي لنمط الحياة هذا أقل تطورا من تحليله للنموذجين الآخرين في العلاقات الاجتماعية، فإن مونتسكيو يقدم مع ذلك رؤية عميقة في كيفية تقوية وإعادة إنتاج الاستبدادية لعلاقاتها الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، تؤدي عادة تقديم الهدايا عند طلب المساعدة في النظم الاستبدادية، إلى تدعيم القوة التحكمية للرئيس بما يعنيه ذلك من أنه «لا يلتزم بأي شيء حيال من هم أدنى منه»[16].

إن إحدى المزايا الرئيسية في تصنيف مونتسكيو للعلاقات الاجتماعية هي أنه لا يؤسس على ثنائية : البدائية / الحداثة. ومن هنا يتضح اختلاف تحليل مونتسكيو الواضح عن معظم منظري العلم الاجتماعي، الذين اهتموا بحصر تلك الخصائص التي تميز المجتمعات الصناعية الحديثة عن المجتمعات الأقل حداثة والبدائية تقنيا. إننا نتفق مع مونتسكيو لأنه فقط بالبحث في ما وراء ثنائية البدائي / الحديث، يمكننا أن نحدد ما نعتبره التنويعات المهمة في العلاقات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة تقنيا، وبين بعضها البعض.

ومما لا شك فيه أن تصنيف مونتسكيو ليس تاما ولا متناسقا. فعلى سبيل المثال، يعد الخوف ـ الذي يفتقر إلى تعريف واضح مقارنا بالشرف والفضيلة ـ نتيجة يمكن أن تفرزها كل أنماط الحياة، ولو كان ذلك لأسباب مختلفة. وأكثر من هذا، فإن الأبعاد الأساسية التي اشتقت منها تلك الفئات لم توضح بشكل كاف. وإذا كانت هناك أبعاد أساسية لهذا التصنيف، أفلا ينبغي أن يكون هناك نمط حياة رابع متوار في مكان ما؟[17]. إن هدفنا ليس التهوين من شأن الإنجازات في فهم التنظيم الاجتماعي التي تمت منذ عام 1750 [يقصد أعمال مونتسكيو]، بل هو بالأحرى الإطراء على الاتجاه العام لمونتسكيو، أو، مثلما قد يقول، «لروح» مشروعه (البحثي).

أوجست كونت

كان كونت Comte معجبا كثيرا بمؤلف «روح القوانين». فقد لاحظ أن

«القوة الكبيرة في هذا العمل التذكاري»، تكمن «في اتجاهه لاعتبار الظواهر السياسية موضوعات تخضع لقوانين ثابتة، شأن كل الظواهر»[18]. وعلى غرار مونتسكيو، افترض كونت وجود علاقة اعتماد متبادل بين الأجزاء في النظام الاجتماعي. وبتعبير كونت فإن «كل عنصر من العناصر الاجتماعية العديدة.. ينظر إليه دائما بالنسبة لكل العناصر الأخرى، التي يرتبط بها في تضامن أساسي». ولأن «الظواهر الاجتماعية مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا»، فإن «كل دراسة منعزلة للعناصر الاجتماعية تعد غير عقلانية من حيث الطبيعة الأساسية للعلم الاجتماعي، وسوف تظل عقيمة»[19]. إلى هذا الحد يتفق كونت تماما مع مونتسكيو.

عند هذه النقطة، صمم كونت، على تجنب الزلات التي اعتقد أن مونتسكيو وقع فيها. فالخطأ القاتل في «روح القوانين»، كما اعتقد كونت (وليس دون سبب)، هو أنه انحدر إلى عرض العلاقات المتفردة للاعتماد المتبادل في كل مجتمع. كما تحسر كونت على أن أعمال مونتسكيو أخفقت كثيرا في تحقيق ما انتواه مونتسكيو صراحة. «ويشكو كونت من أنه لا يجد أي إشارة»، «في الظواهر الاجتماعية للقوانين التي أعلن وجودها في مستهل عمله». بدلا من ذلك فقد توارى العمل [يقصد «روح القوانين»] تحت سيل من المعلومات عن المؤسسات والسلوكيات المتنوعة لبلدان بذاتها. كما وبخ كونت مونتسكيو لا لفشله في تطوير نظرية حول حدود التنوع الاجتماعي فحسب، بل أيضا «لارتداده، كبقية الآخرين، إلى الأنماط البدائية التي وردت في بحث أرسطو»[20].

وبعد أن استبعد تصنيف مونتسكيو لأنماط الحياة - الذي كان في الحقيقة جهد مونتسكيو في تحديد التنوع الاجتماعي - باعتباره مجرد تكرار للفئات الأرسطية «البدائية»، لم يستطع كونت (كالعديد من بعده) أن يجد حدا فاصلا بين اللاتناهي - بمعنى مظاهر الاعتماد المتبادل الخاصة بكل مجتمع - والوحدة - بمعنى النظر «للمجتمع» كما لو كان متماثلا في كل مكان. وفي لهفته لتجنب الأصوات التي تنفي صحة النظرية بمقولة «ليس من قبيلتي»، انقلب كونت إلى النقيض في بحثه عن «القوانين الأولية للمجتمع، والتي هي بالضرورة قوانين عامة في كل زمان ومكان»[21]. ولأنه لم يكن لديه تصنيف، لم يستطع كونت تحديد الشروط التي تشهد على صحة مقولاته

الشبيهة بالقوانين. وبالتالي اصطدم بمعضلة العالم الاجتماعي التي وصفها عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي الفريد كروبر Alfred Kroeber بقوله : «حينما يجد [يقصد العالم الاجتماعي] صيغة لا يورد أحد استثناءات عليها، تصبح (يقصد الصيغة) بالضرورة منطقية، وبعيدة عن الظواهر، بحيث لا يدري أحد تماما ماذا يفعل بها»[22]. هذا هو ما حدث بالضبط للتحليل الوظيفي في المراحل التالية، الذي سار وراء رؤية كونت الخادعة في صياغة علاقات وظيفية تشبه القوانين وتصدق على كل المجتمعات، لينتهي في الغالب إلى صيغ واهية[23]. ومن هنا نؤكد أن إنعاش الوظيفية يتطلب تطويق العلاقات الوظيفية في «تنوع مقيد»، أي، ربط الوظائف بنماذج العلاقات الاجتماعية.

قسم كونت علم الاجتماع إلى ثوابت وديناميات اجتماعية. الثوابت هي دراسة «شروط وجود مجتمع ما»، بينما الديناميات تشتمل على فحص «لقوانين حركته»[24]. بعبارة أخرى، تعالج الثوابت الاجتماعية التساؤل حول ماذا يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، وترد الديناميات على السؤال حول كيف تتغير المجتمعات. إن نظرية كونت التنموية - أي المراحل الثلاث للتنمية البشرية (من اللاهوتية إلى الميتافيزيقية إلى العلمية) - معروفة بما يكفي، ولا داعي لأن تشغلنا في هذا السياق. إن ما يهمنا، بدلا من ذلك، هو نظريته حول القابلية الاجتماعية للنماء.

جادل كونت بأن أهم شرط وظيفي هو الإجماع على القيم بين أعضاء المجتمع، واعتقد أن أنماط التفكير المتنافسة في داخل الأمة سوف تقود إلى انهيار هذا المجتمع. كما عزا «الأزمات السياسية الأخلاقية الكبرى التي تشهدها المجتمعات الآن» إلى غياب «الاتفاق الضروري على المبادئ الأساسية»[25]. وقد أصبح الرأي الذي يربط وجود المجتمع بمشاركة أعضائه في نظام واحد للقيم أصبح مسلمة مهمة في التنظير الوظيفي اللاحق.

صعوبة هذه الأطروحة، كما أشار كثيرا نقاد الوظيفية، هي أنها لا تتطابق كثيرا مع الحقائق، لأن العديد (إن لم يكن كل) المجتمعات لا تزال تعاند، بل وحتى تكافح، في مواجهة القيم والمعتقدات المتضاربة. ومصدر هذا الخطأ، في تصورنا، هو اتخاذ المجتمع وحدة للتحليل. لكن الاختلاف أمر طبيعي، بل هو في الحقيقة أساسي في المجتمعات، لأن المجتمعات تتكون من أنماط حياة متنافسة. فالقيم المشتركة موجودة فعلا، لكن ليس

على المستوى المجتمعي، بل على مستوى أنماط الحياة.

إن الخطأ في ربط الوظائف «بمجتمع» بأسره بدلا من ربطها بأنماط الحياة يمكن رؤيته في تحليل كونت الوظيفي للدين. فتبعا لكونت، يعمل الدين على تحقيق «الغايتين العظيمتين للوجود البشري»، أي، «تنظيم وربط» أعضاء الوحدة الاجتماعية. ومن خلال «تنظيم الحياة الشخصية لكل فرد، وكذلك ما لا يقل عن ذلك أهمية، توحيد الحيوات الفردية المختلفة»، يجادل كونت بأن الدين يوفر بذلك الشروط الضرورية للنظام الاجتماعي[26]. هذه الصياغة تفترض أن نمط الحياة الوحيد القابل للنماء هو الذي يحدد فيه السلوك الفردي بدقة، والذي يكون فيه الفرد عضوا في جماعة مترابطة بإحكام. وفي غياب هذين الشرطين أراد كونت منّا الاعتقاد بأن الحياة الاجتماعية لا يمكن لها الاستمرار. وبدلا من ذلك، نرى أن نمط الحياة والذي يتصف بدرجة عالية من التنظيم الجمعي (وهو ما نطلق عليه، ضمن أنماط أخرى: تدرجيا) هو مجرد واحد من بين أنماط حياة أربعة (أو خمسة، إذا أبقينا الاعتزالي على خريطتنا الاجتماعية) - تشتق كلها من بعدي «التجميع» (أي الجماعة) و «التنظيم» (أي شبكة القواعد) - وتعد كلها قابلة للنماء.

إن القول بأن النظام الاجتماعي الذي يدور بمخيلة كونت تدرجي له ما يؤيده في معالجته لوظائف الدين. حيث يضيف كونت إلى ما تقدم «كل حكومة»، «تتخذ دينا ما لتكرس وتنظم الأمر والطاعة»[27]. ويشرح ريموند آرون أن كونت اعتقد أن الدين «يجب أن يضفي قداسته على السلطة الزمنية لكي يقنع الناس بالحاجة إلى الطاعة، لأن الحياة الاجتماعية مستحيلة إذا لم يكن هناك أناس يأمرون وآخرون يطيعون. لكن القوة الروحية يجب ألا تنظم، وتحشد وتكرس فحسب؛ بل يجب أيضا أن تخفف وتقيد السلطة الزمنية»[28]. وقد أصاب كونت فيما ذهب إليه بأن الدين بهذا المعنى سيؤدي وظيفة دعم لنمط الحياة التدرجي. وقد فاته أن مثل هذا الدين سيهدم الأنماط الأخرى للحياة، ولأنه يضع قيودا على السلطة، فسوف يهون من شأن نمط الحياة القدري، الذي يتدعم من خلال التحكمية والنزوية. وعلى نفس المنوال لن يحتمل أنصار نمطي الحياة المساواتي والفردي، حيث تخف القيود على السلوك إلى أدنى درجة لن يحتملوا، علاقات التبعية التي

ترتكز عليها رؤية كونت للدين.

لقد وصف ريموند آرون، بذكاء، كونت بأنه «أول وأبرز السوسيولوجيين الذين درسوا الوحدة البشرية والاجتماعية»[29]. يقودنا مفهوم كونت لعلم الاجتماع إلى الطريق الموصل باطراد إلى أعتاب الوظيفية البارسونية (يقصد نسبة إلى بارسونز). وبعد رؤيتهم لتلك النتيجة، يتفق معظم علماء الاجتماع على أنه كان اتجاها خاطئا. لكن بدلا من نقد جانب معين للوظيفية يسعى إلى عالمية الوظائف والحاجات، فقد مال علماء الاجتماع إلى الانسحاب من التحليل الوظيفي برمته. ولكن في رأينا أنه بمواصلة الطريق غير المطروق، وهو «التنوع المقيد» ـ ذلك الطريق الذي أضاءه مونتسكيو ـ يمكن للتحليل الوظيفي أن يكون مفيدا. بل وفي الحقيقة، أداة أساسية.

هربرت سبنسر

قليل هو عدد العلماء الاجتماعيين الذين يعدون أنفسهم من المدينين لهربرت سبنسر Herbert spencer، والأقل هو عدد الذين قرأوه أصلا. مع ذلك، كانت صياغات سبنسر أساسية في تشكيل النبع الأصفى الذي تدفق منه القاسم الأعظم من علم الاجتماع البنائي ـ الوظيفي فيما بعد[30]. وعلى وجه الخصوص كان فهم سبنسر للتنمية على أنها عملية تمايز بنائي وتخصص وظيفي مؤثرا للغاية[31].

كان سبنسر أول من طبق بشكل منهجي مفاهيم البنية Structure والوظيفة function، وهما من المصطلحات التي استخدمت طويلا من علماء النفس والتشريح في دراسة الحياة الاجتماعية. كتب سبنسر : «لا يمكن أن يكون هناك فهم حقيقي للبنية دون فهم حقيقي لوظيفتها»، وأشار إلى أن المجتمعات متناظرة مع الكائنات البيولوجية، لأن «التباين التقدمي للبنى، في مسار نموها، مصحوب بتباين تقدمي للوظائف». وفي المجتمعات المتخلفة تكون «كل أجزاء المجتمع متماثلة في طبيعتها ونشاطاتها»، وبالتالي فهي تؤدي نفس وظائف المجموع، بينما في المجتمعات «النامية» تؤدي كل بنية متمايزة وظيفة محددة لدعم الكيان الاجتماعي[32].

لقد كرس تحفته الرائعة «مبادئ علم الاجتماع» The Principles of Sociology، في جزء كبير منها، لتحليل كيف تؤدي الأبنية المؤسسية المختلفة

ـ القرابية، السياسية، الدينية، المهنية، الاقتصادية وغيرها ـ وظائفها للحفاظ على المجتمع. فالتنظيمات العائلية، على سبيل المثال، «يجب أن تقيّم أولا على أساس درجات إسهامها في حفظ الجماعة الاجتماعية التي تظهر في سياقها». على نفس المنوال يبدأ سبنسر في بيان دور المؤسسات الدينية «في الحفاظ على الروابط الاجتماعية وتقويتها، وبالتالي حفظ الجماعة الاجتماعية[33]. تتضح النزعة الوظيفية لدى سبنسر بشكل جيد في القصة التي رواها فرانسيس جالتون Francis Galton، رائد استخدام بصمات الأصابع كوسيلة لتحديد الهوية: «تحدثت عن الفشل في اكتشاف أصول هذه الأنماط (على الأصابع)، وكيف شرّحت أصابع الأطفال قبل أن يولدوا للتحقق من مراحلهم المبكرة. لكن سبنسر لاحظ أن تلك البداية كانت في الاتجاه الخطأ، وأنه توجب عليّ أن أتدبر الغرض الذي كانت تؤديه الخطوط (المستقيمة بين انحناءات البصمة)، وأن أعود بعملي إلى الوراء»[34]. عبر سبنسر عن نفس الأحاسيس في كتاباته الأكاديمية، محاولا إثبات أنه «لكي تفهم كيف نشأت منظمة ما وتطورت، من الضروري أن تفهم الحاجة وراء تلك المنظمة حين نشأتها وبعد ذلك»[35].

سبق تحليل سبنسر علم الاجتماع الأمريكي ما بعد الحرب في بحثه عن المتطلبات الوظيفية لكل المجتمعات[36]. إذ يرى أن «هناك شروطا عامة معينة» يجب توافرها في كل مجتمع إلى حد معقول قبل أن يتحقق تماسكه، ويجب استكمالها تماما حتى تكتمل الحياة الاجتماعية»[37]. هذه «المتطلبات الاجتماعية» تشتمل على التناسل («الحفاظ على النوع»)، الإنتاج («البقاء الاجتماعي»)، التبادل («التوزيع الاجتماعي»)، الاتصال («وظيفة ربط الأعصاب»)، وضبط السلوك الفردي («التنظيم الاجتماعي»)[38].

واصل سبنسر بحث كونت عن المتطلبات الوظيفية العالمية للمجتمع لأنه اعتقد، كما فعل كونت، أنه بينما قد يشرح التاريخ المعتقدات الخاصة بهذا الدين أو ذاك، فإن مهمة علم الاجتماع هي شرح عالمية الدين. وبإقامته خطا فاصلا بين «الحقائق الخاصة المرتبطة بظروف خاصة»، و «الحقائق العامة المنتشرة في المجتمعات عموما»[39]، حجب سبنسر، مثل كونت، إمكانية تقديم تحليل وظيفي أكثر اعتدالا وتلاؤما مع أنماط مختلفة للمجتمعات.

إن الزعم بأن هربرت سبنسر، وهو الذي بسط ونشر نظرية التطور،

كان رائدا للوظيفية ربما يبدو غريبا بالنسبة لهؤلاء الذين اعتادوا على الفصل الصارم بين أنماط التحليل الوظيفية والتطورية. فالتطور، بعد كل شيء، يختص بالنمو في العلاقات الاجتماعية، بينما يعنى التحليل الوظيفي بالعلاقات بين أنماط السلوك عند مرحلة معينة من الزمن. وفي بريطانيا ظهر علم الأنثروبولوجيا الوظيفية لمواجهة المذاهب التطورية للقرن التاسع عشر، التي قدمها لويس مورجان Lewis Morgan وإي. ب. تايلور E. B. Taylor، وحاولت إرساء الأصول التاريخية وانتشار العادات والممارسات. لكن التاريخ والوظيفية ليسا منفصلين كما تريدنا تلك الثنائية بين التحليل المتنافر والتحليل المتزامن أن نعتقد، لأن التفسير الوظيفي يجب أن يحدد كيف يؤدي نمط سلوكي معين إلى ثبات هذا النمط «عبر الزمن»[40]. والتطورية التي قدمها سبنسر تحاول تقديم مجرد آلية تغذية راجعة.

لقد تعايشت أنماط التحليل التطوري والوظيفي في أعمال كونت. فمؤلفه «قانون المراحل الثلاث» The Law of Three Stages، وهو محور ديناميانه الاجتماعية، تضمن علاقة محدودة بتحليله الوظيفي للثوابت الاجتماعية. والتغير الاجتماعي - عبر المراحل اللاهوتية، والميتافيزيقية، والعلمية - فسره كونت على أساس الكشف عن الصفات الكامنة. لقد كتب كونت، أن «تطورنا ليس إلا تنمية طبيعتنا»[41]. وأضاف أن التنمية الاجتماعية تنتج عن طريق تلك «الخصائص التي تكون كامنة أولا، ثم يقدر لها أن تبرز على الساحة فقط في تلك الحالة المتقدمة للحياة الاجتماعية المرشحة لها تلك الخصائص»[42].

خرج سبنسر علنا على رؤية كونت للتغير على أنه متأصل في الكيان الاجتماعي. «يفهم التطور عموما على أنه يوحي بوجود مثل جوهري في كل شيء لأن يصبح شيئا أسمى. وهذا فهم غير صحيح للتغير.. فالميل نحو التقدم من التجانس إلى اللاتجانس (في البنية) ليس جوهريا، بل هو عرضي»[43]. وفي رؤية سبنسر كانت التنمية الاجتماعية نتاجا للتفاعل مع البيئة. وبهجر المذهب الذي يرى التغير جوهريا في الكيان الاجتماعي، واعتناق مبدأ الانتقاء، فتح سبنسر الطريق لربط الوظيفية مع التطور. فالتطور باتجاه التمايز الأكبر يحدث، كما يجادل سبنسر، ليس بسبب أي ميل كامن نحو الكمال، ولكن لأن الكيانات الاجتماعية الأكثر تمايزا هي،

على الإجمال، أفضل تكيفا مع البيئة مقارنة بالبنى الاجتماعية المتجانسة. وهكذا تكمل مقولة«البقاء للأصلح» حلقة التغذية الراجعة التي تفسر كيف تحافظ العلاقات الاجتماعية على ذاتها.

وبدلا من مجرد تقديم قائمة بالاحتياجات الوظيفية التي يجب تلبيتها من خلال هياكل مؤسسية، يحاول سبنسر أن يثبت كيف تقدم بنية معينة ميزة انتقائية في بيئة تتسم بالمنافسة بين المجتمعات[44]. انظر، على سبيل المثال، إلى مناقشة سبنسر للقرابة. إنه لم يحاول فقط إثبات أن العائلات تفي بالمتطلب الوظيفي للتناسل والتنشئة الاجتماعية، بل إنها بتلبية تلك الاحتياجات الوظيفية تسبغ على الهياكل المنظمة للقرابة ميزة انتقائية على الكيانات الاجتماعية التي لديها تلك العلاقات. يضيف سبنسر أن «الصراع من أجل البقاء بين المجتمعات» يعني أنه بالنظر لأن «إنجاب ذرية أكثر عددا وأكبر قوة لابد أن يكون مفضلا عن طريق علاقات جنسية عادية، فلابد، في الغالب، أن يكون هناك ميل في المجتمعات التي تتسم بالاختلاط الجنسي غير المشروع لأن تختفي من أمام تلك التي تتسم بقدر أقل من هذا النوع من الاختلاط»[45]. وإذا نحينا صحة نقطة سبنسر هذه جانبا، فإن صياغة سبنسر تقدم على الأقل، آلية للاختيار توضح كيف تصبح نتائج نمط سلوك اجتماعي ما، سببا لبقاء هذا النمط.

ما الذي يستحق الحفاظ عليه من علم الاجتماع عند سبنسر وما الذي يجب طرحه بعيدا؟ لقد اقترح جوناثان تيرنر Jonathan Turner أنه «لكي نقدر قوة تحليل سبنسر، يجب أن نقلل مقولاته الأكثر وظيفية إلى أدنى حد ممكن»[46]. ويصر تيرنر على أن مهمتنا يجب أن تكون «إنقاذ الأفكار النظرية الحقيقية من بين الزخرف الوظيفي الذي يحيط بها»[47]. فهناك بالقطع قدر من الوجاهة في وجهة النظر القائلة بأن المجتمعات المتناظرة والمتقدمة تقنيا لديها ميزة تنافسية على المجتمعات البدائية، برغم أن المسيرة لم تنته بعد. فالتقنية أمر مهم بالفعل. ولكننا عندئذ نكون أمام نقص خطير عند تحليل المجتمعات المتقدمة تقنيا. ولذلك نفضل مسارا مختلفا، وهو : متابعة مفهوم سبنسر للتكيف الوظيفي عن طريق تطبيقه على المنافسة بين أنماط الحياة، بدلا من المجتمعات، مع الإحالة إلى الماضي فكرته بأن ما هو مهم - أو تكيفي - في العلاقات الاجتماعية هو «التقدم من

البسيط إلى المركب، من خلال عملية التمايز المتتابع»[48]. من الخطوات الضرورية على طريق تحرير الوظيفية، هي فكها من عناق ثنائية البدائي/ الحديث التي ربطها سبنسر بها.

وللإنصاف، فإن أعمال سبنسر الخاصة ليست معنية فقط بعملية زيادة التمايز. لأن الأكثر شهرة في هذا المقام هو تصنيفه للمجتمعات الحربية «militant» والصناعية industrial[49]. لقد حمل استعمال سبنسر لكلمة «صناعية» العديد من المعلقين لأن يفترضوا، خاطئين في رأينا، أن هذا التصنيف تكرار للثنائية المعروفة حول البدائي/ الحديث. ولكن لم تكن تلك وجهة نظر سبنسر؛ فهو يعلن صراحة أن هذين النمطين في التنظيم الاجتماعي يمكن ظهورهما في كل مرحلة من العملية التطورية. ويجادل سبنسر بأن المجتمعات تدور إلى داخل وخارج هاتين المرحلتين تبعا لمستوى الخصومة بين المجتمعات.

إن ما أراد سبنسر الإشارة إليه باستخدام مصطلح «الصناعي» هو العلاقات الاجتماعية التي تتسم بالتنظيم الذاتي، أو، حسب كلماته، «التعاون الطوعي». وعلى العكس من ذلك، فالمجتمعات الحربية هي التي تتولى فيها سلطة مركزية تنظيم علاقات الأفراد. واعتبر سبنسر أن «التناقض بين سماتها (يقصد هذين النوعين من المجتمعات) هو من بين أهم الأمور التي يجب على علم الاجتماع أن يعالجها»[50]. وفي الحقيقة فإن هذا التصنيف يغطي نمطي التنظيم الاجتماعي الأكثر شيوعا بين العلماء الاجتماعيين - أي التدرجية والفردية (برغم أنه يغفل شكلين أقل شيوعا، ولكنهما مهمان بنفس القدر، وهما القدرية والمساواتية).

هذا التصنيف يشير إلى الاتجاه الصحيح، لكنه يأخذ للأسف عند سبنسر منزلة متدنية، بالنسبة لنظريته التطورية حول التمايز المتزايد. يوحي هذا التحليل بما يلي : عندما تسود الحرب بين المجتمعات، كما يفترض سبنسر، «فالمجتمعات التي بها قدر قليل من الخضوع تختفي، وتبرز بذلك المجتمعات التي يزداد فيها الخضوع»[51]. لكن هذا التحليل لم يطور. إذ مع حالات استثنائية قليلة - وعلى سبيل المثال، تقوم المؤسسات الاحتفالية في المجتمعات الحربية بوظيفة آلية الضبط الاجتماعي عن طريق تعبيرها عن سلطة التدرجية، بينما في المراحل الصناعية، يتحول

الاحتفال إلى اهتمام بالآداب كوسيلة لتسهيل التفاعل بين الغرباء[52]. ويفشل سبنسر في دمج تصنيفه السابق في تناوله لوظائف المؤسسات.

بالرغم من أن تصنيفه الحربي / الصناعي يكون هاديا لنا في بعض الأحيان، فإن سبنسر لا يساعدنا بشكل كبير في جهودنا لربط الوظائف بأنماط الحياة. إذ تكمن مساهمته الرئيسية في التحليل الوظيفي، بدلا من ذلك، في محاولاته لتعريف حلقات التغذية الراجعة التي يمكن أن تفسر الحفاظ على تنظيم اجتماعي ما، بالنظر إلى نتائجه. ونحن نتعلم من سبنسر أن التفسيرات الوظيفية يجب أن تبين كيف تساهم نتائج نمط ما للعلاقات الاجتماعية في ثبات تلك العلاقات.

وهناك جانب آخر مفيد في نظرية سبنسر، هو اهتمامها بطريقة بزوغ وأفول أنماط التنظيم الاجتماعي، وليس مجرد اتباعها مسارا أحادي الاتجاه في التغير. هذه الدورات التي تحدث عنها سبنسر ليست ميكانيكية، تتناوب بين أنماط الحياة عند محطات منتظمة ومحددة سلفا. لكن، تظل عملية التغير الدائري محكومة بالتغيرات البيئية. إن هذا الشرط البيئي هو الذي يعطي الصياغة الدائرية لسبنسر، بشكل مثير (لأن النظريات الدائرية تعود إلى العصور القديمة)، يعطيها مسحة عصرية.

المتوازي البيولوجي

تتوازى أفكار سبنسر حول الدائرية من بعض النواحي مع الأعمال الحديثة لعلماء الأحياء النظريين المعاصرين، الذين قد أصبحوا على نحو مطرد غير مقتنعين بالمسار التقليدي الأحادي، الذي تتحول فيه مجموعة متباينة أصلا من الطحالب والأحياء الانتهازية الأخرى (التي يدعونها أصحاب الاستراتيجية«ر») على نحو متقدم إلى «مجتمع قمة» Climax Community ناضج وشديد التنظيم (يطلقون عليه أصحاب الاستراتيجية «ك»، التي يلعب كل منهم فيها دورا متخصصا) ثم يستمر حالها كذلك[53]. وقد أدرك هؤلاء العلماء أن هناك أكثر من أصحاب الاستراتيجيات «ر» و «ك» في ديناميات النظام البيئي. هذا التوازي مع أطروحتنا حول وجود أكثر من مجرد الأسواق والتدرجيات في الحياة الاجتماعية، يجعل من الجدير بالفعل أن نتوقف لشرح هذه الديناميات البيولوجية قبل مواصلة

الحديث، لتوضيح ماذا كان سيحدث بالنسبة لنمو النظرية الاجتماعية إذا ما تم توحيد دورات سبنسر مع مفهوم مونتسكيو الأكثر تنوعا لأنماط الحياة. لو تم ذلك فعلا لكانت قد ظهرت نظريتنا حول القابلية الاجتماعية الثقافية للنماء، بكل عناصرها الأساسية، منذ قرن مضى تقريبا. وبالرغم من سرورنا شخصيا بأن هذا لم يحدث [يقصد حتى تكون نظرية الثقافة غير مسبوقة]، فنحن لا نستطيع مقاومة الشعور بأن الكثير من الطاقات العقلية قد أنفق على مدى المائة عام الماضية أو نحوها، لإرغام النظرية الاجتماعية على السير في دروب عمياء لا تفيد كثيرا.

يبدأ النمط التقليدي للنمو من موقع جديد، حيث يكون حال أصحاب الاستراتيجية «ر» على ما يرام لأن البيئة جديدة ولا يمكن التنبؤ بها ولأنهم قادرون (بفضل انتهازيتهم، وافتقادهم للتخصص، ومعدلات نموهم السريعة) على معرفة تلك البيئة من خلال استغلالها. وبينما ينخرطون في عملية التجربة والخطأ هذه، فإنهم حتما يصوغون شكل بيئتهم، ويجعلونها أكثر قابلية للتنبؤ عما كانت عليه في البداية، فيخلقون ظروفا أقل مناسبة لهم وأكثر ملاءمة لأصحاب الاستراتيجية «ك»، الذين (بفضل تخصصهم ومعدلات نموهم المنخفضة) يكونون أكثر كفاءة في جني الغذاء في بيئات مزدحمة ولكن منظمة. وبينما يحل أصحاب الاستراتيجية «ك» محل أصحاب الاستراتيجية «ر» على نحو مطرد، تصبح البيئة منظمة أكثر فأكثر ويتحرك المجموع المترابط بشكل متزايد (فالتخصص يقترن دوما بالاعتماد المتبادل) باتجاه مجتمع القمة التي كان ينظر إليه تقليديا على أنه المرحلة النهائية لتطور النظام البيئي. لكن هذا، وكما يخبرنا هولنج Holling ـ ليس نهاية المطاف.

يرى هولنج أن «القوة المتزايدة للترابط بين المتغيرات في النظام البيئي الناضج تقود باطراد إلى تغير فجائي. وعلى نحو ما تصبح الأجزاء البنيوية الرئيسية في النظام «حوادث تنتظر الوقوع»[54]. هذه الأطروحة، بأنه عندما يصبح النظام أكثر تعقيدا وأكثر ارتباطا يصل إلى نقطة فاصلة بحيث يصبح النظام غير مستقر إذا تعداها، قد وصفت بشكل رياضي[55]، وتحظى الآن على قبول واسع لدى علماء الأحياء. هذا الانهيار الداخلي المفاجئ في منطقة الاستقرار يدمر النمط المركب للعلاقات التي كونت مجتمع القمة،

ويبشر بحالة جديدة للنظام، تلك التي يطلق عليها هولنج (وهو واع بالتوازي مع نظرية شومبيتر Schumpeter حول التحولات الاقتصادية) تعبير «التدمير المبدع» Creative destruction. لكن ليست هذه أيضا نهاية المطاف في مسيرة التطور.

يكون التدمير مبدعا لأنه يحرر، من خلال التفكيك إلى العناصر الأولية، كل المواد الغذائية والطاقة التي كانت حتى آنذاك مختزنة في كل التمايزات بمجتمع القمة. وفجأة يتدفق رأس المال على النظام البيئي في كل مكان - وهو مزيج الروث والفضلات - وتنضج الظروف لظهور نوع آخر من أصحاب الاستراتيجيات : هؤلاء الذين يستطيعون تعبئة هذه الثروات والمحافظة عليها قبل اختفائها (عن طريق تنقية التربة، مثلا) في مصرف المياه. ولأن كل المتخصصين من الأوزان الثقيلة في مجتمع القمة قد دمروا في الانفجار الداخلي غير المتوقع بمنطقة استقرارهم، فإن أولئك الصابرين، وصغار الشركاء - أي غير المتخصصين، البسطاء، وغير التنافسيين - هم الذين، يرثون الأرض ويشرعون في بناء الأسوار حولها، ولو لفترة زمنية قصيرة.

وبمجرد إقامة هذه الأسوار، تصبح الساحة جاهزة للمرحلة التالية، التي تستطيع فيها الكائنات المندفعة والماهرة (أصحاب الاستراتيجية «ر») أن تبدأ في الإفادة منها، عن طريق حصر إمكانات الطاقة التي توجد - الآن داخل وخارج تلك الأسوار حديثة التشييد، وإن كانت غير متصلة بعضها ببعض. ومثل المواظبين على مشاهدة السينما فقد دخلنا عرضا مستمرا، ثم عدنا الآن إلى حيث بدأ العرض. إننا ندرك أنه ليست هناك نهاية مطاف، ويمكن أن نرى الآن كيف أن أصحاب الاستراتيجية «ر» والاستراتيجية «ك» قادرون (بفضل وجود نوعين آخرين من الحياة البيولوجية غير المرئية تماما) كما ظن سبنسر ولكن، دائريا بين أنماط الحياة الاندماجية الأربعة : الفردية (أصحاب الاستراتيجية «ر»)، التدرجية (أصحاب الاستراتيجية «ك») القدرية (مزيج الفضلات)، والمساواتية (بناة السياج المتعاونون وصغيرو الحجم).

هذه الدورة تتسم، بالطبع، بمثالية شديدة، وتقدم لنا تتابعا منتظما يكون فيها لكل نمط من أنماط الحياة زمانه إلى المدى الذي تختفي فيه كل الأنماط الأخرى، مؤقتا. وإن كنا نعتقد أن الواقع سيكون أكثر تنوعا وأقل

انتظاما، بحيث تكتسب أنماط الحياة شيئا وتخسر شيئا آخر، وبدلا من النجاح الواحد تلو الآخر في تناوب صارم، فإن القدرات والقيود المختلفة لكل نمط حياة هي التي تقدم الأساس لعدم التوازن الدينامي الدائم الذي ترتكز عليه نظريتنا حول القابلية الاجتماعية الثقافية للنماء. ونحن واثقون من أن سبنسر ربما انجذب لهذا التوازي بين الحياة البيولوجية والحياة الاجتماعية، ذلك أن معظم المنظرين الاجتماعيين بالقرنين التاسع عشر والعشرين (بمن فيهم أبرزهم، سبنسر) قد رفضوا فكرة الدورات، أو حتى التقلبات، ثم انغمسوا بدلا من ذلك في فكرة التحولات أحادية الاتجاه: التقدم، التحديث، العقلانية، وما شاكل ذلك. وعندما تشق تلك الدورات والتقلبات طريقها، تفرز مشكلات فكرية كبيرة للنظريات الاجتماعية القائمة.

التحليق إلى هضبة بورما وخارجها

تعتبر دراسة ليش Leach للنظام السياسي الكاشيني (في هضبة بورما) إحدى المداخلات المعروفة لنظرية الدورات، حيث يتعايش «نمطان مثاليان ومتناقضان تماما في الحياة». وهو يؤكد أن جماعات الكاشين Kachin «تتأرجح» بين الجومزا gumsa (النظام الإقطاعي التراتبي الشاني)(*) والجوملاو (شكل تنظيمي يبدو فوضويا ويؤكد على تكافؤ الفرص)[56]. أما الأقل شهرة، وإن كان على نفس الخط الفكري تقريبا، فهو وصف ميجيت Meggitt للتنظيم السياسي لشعب المابنجا Mae-Enga في مرتفعات غينيا الجديدة[57]. يكشف وصف ميجيت عن وجود نمط دوري قد تولد من خلال التفاعل بين نظام «الكبار» Big men (وهو يعادل نظام الجوملاو الكاشيني) ونظام النسل المتسلسل (وهو عبارة عن سلسلة أنساب منظمة تدريجيا ويمكن معادلتها بنظام الجومزا). وفي تاريخ كل عشيرة (وليس المجتمع بأسره ـ لأن سلاسل الأنساب لا تستمر على ذلك المدى) هناك، بتأكيد ميجيت، تذبذب يمكن التنبؤ به بقدر كاف في نموذج حركة الكبار : فالتفاؤل العارم يفسح الطريق للتشاؤم الدفاعي، كما تتأرجح فترات السلام مع اندلاعات الحرب[58].

كان تحليل ليش، بحدته الرهيبة، مصدرا للغط كبير عندما نشر؛ وإلى

(*) Shan، الشانيون، شعب ينتمي للأصل المغولي ويقطن جنوب شرقي آسيا ـ المترجم.

يومنا هذا، لم تحل المعضلات الفكرية التي أثارها بالنسبة لأنصار النظرية الخطية، وهؤلاء الذين نظروا للوظائف على أنها مرتبطة بالمجتمعات ككل[59]. ولأنه لا يوجد نزاع على الإطلاق حول صيغتي التنظيم اللتين وصفهما ليش وميجيت ـ فهما تلك التدرجيات والأسواق المعروفة ـ فلا بد أن يكون مبعث كل هذا الذعر هو تعايشهما معا، وليس وجودهما، بل، والأسوأ، تأرجحهما الواضح.

مع ذلك، فإن نظريتنا الثقافية لا تواجه أي صعوبة بالنسبة للتعايش والتأرجح الواضح بين نمطي الحياة هذين. ربما كانت ستواجه صعوبة بالنسبة لعكس ذلك : أي التوقف المستمر والمتعذر تلافيه لأحدهما وانتصار الآخر. أكثر من هذا، تغْني نظريتنا حول القابلية الاجتماعية الثقافية للنماء تحليلات ليش وميجيت، بتوضيح أن دوراتهما يجب أن تتضمن نمطي حياة إضافيين قبل أن تبدأ في التأرجح في مرتفعات غينيا الجديدة، حيث نعرف من البحوث الاثنوجرافية الموسعة أنه إذا كان هناك «رجال كبار»، فسوف يكون هناك دائما «رجال حثالة»، كذلك فإن القدريين موجودون هناك بالتأكيد. كما أن القول بوجود المساواتيين أيضا تؤكده الحركات الدينية الخيالية Millenarian [يقصد التي تؤمن بالعصر الألفي السعيد] ـ طوائف الحمالين Cargo Cults ـ التي تعد ملمحا دراميا في تلك المنطقة.

وللأسف لن نستطيع أن نعرف شيئا بالنسبة لهضبة بورما. فالبحث الميداني الذي قام به ليش انتهى باندلاع الحرب العالمية الثانية، كما فُقدت ملاحظاته الميدانية، وصار المجتمع الكاشاني اليوم مختلفا كثيرا عما كان عليه في السابق. والذي يبقى، مع ذلك، هو وصف ليش البليغ لعدم التوازن الدينامي الدائم الذي حكم النظام.

يرتبط النمطان، في تطبيقهما العملي، دائما أحدهما بالآخر. وكلا النظامين معيب هيكليا على نحو ما. فالحالة السياسية لنظام الجومزا تتجه إلى إفراز الملامح التي تقود إلى تمرد يسفر، لفترة، عن نظام الجوملاو. لكن جماعة الجوملاو... تفتقد عادة الوسائل اللازمة لتماسك أجزائها المكونة لها معا على أساس المساواة. عندئذ، إما أن يتفسخ (نظام الجوملاو) تماما من خلال الانشطار، أو ستؤدي اختلافات أخرى في المكانة بين جماعات الأنسال إلى العودة بالنظام إلى نموذج الجومزا[60].

وبدلا من النكوص ذعرا عن مثل ذلك المنظر النابض والتعددي (وهو، على العموم، ما فعله العلماء الاجتماعيون المعاصرون)، يعلمنا مونتسكيو وسبنسر (أو، أكثر تحديدا، الكتابات اللاتطورية لسبنسر) أن نقبل تلك الحالة غير الخطية للعلاقات، وأن نواصل مهمة استنباط ووصف نمطي الحياة الآخرين للذين يجب حضورهما إذا ما أريد للنظام أن يدور على النحو الذي يفعله.

الهوامش

(1) «إن مونتسكيو هو الذي أرسى المبادئ الأساسية للعلم الاجتماعي»، كتب دور كايم. انظر :
Emile Durkheim, Montesquieu and Rousseau : Forerunners of Sociology (Ann Arbor: University of Michigan, 1960), 61.
The first essay in The Founding Fathers of Social Science, ed., Timothy
Raison (London: Scolar, 1979), is devoted to Montesquieu.

(2) Baron de Montesquieu, The Spirit of the Laws, trans. Thomas Nugent, two volumes in one (New York: Hafner, 1949), 40.
كل الإشارات المرجعية تحيل إلى هذه الطبعة.

(3) ورد في : David Wallace Carrithers, "Introduction :س, in The Spirit of Laws (Berkeley: University of California Press, 1977), 22.

(4) Montesquieu, The Spirit of the Laws, vol, 1, 303

(5) Ibid., vol. 1, 303-40

(6) Ibid., vol. 1. Ixvii, .

(7) من الاستثناءات المهمة :
Emile Durkheim, Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology (Ann Arbor: University of Michigan, 1960), 24-35; Raymond Aron, Main Currents in Sociological Thought, vol 1 (Garden City, N. Y. : Anchor, 1968), and E. E.
Evans-Pritchard, A History of Anthropological Thought (New York: Basic Books, 1981).

(8) Aron, Main Currents, vol. 1. 22.

(9) Montesquieu, The Spirit of the Laws, vol. 1. Ixviii.

وفيما عدا ذلك يقابل مونتسكيو بين علم الحساب، حيث يؤدي طرح رقم إلى أثر محسوب، والسياسة، «حيث لا يستطيع المرء أبدا أن يتنبأ بنتيجة التغير الذي يحدثه» انظر : Carrithers, "Introduction", 31.

(10) Montesquieu, The Spirit of the Laws, vol. 2, 38-39.

(11) Ibid., vol. 2, 30-31

(12) Aron, Main Currents, vol. 1. 23.

(13) Montesquieu, The Spirit of the Laws, vol. 1. 107, 32, 53.

(14) Ibid., vol. 1, Ixxi.

هكذا فإن «الفضيلة» ليست، كما تألم مونتسكيو لكي يشير لذلك في «ملاحظة توضيحية»، مرادفا للأخلاق : «إن أفكاري جديدة، ولهذا اضطررت لإيجاد كلمات جديدة أو لإعطاء المصطلحات القديمة مضامين جديدة، لكي أنقل المعنى. لكنهم، غير المعتادين على ذلك، قد جعلوني أقول أكثر السخافات، التي كانت ستصدم الناس في كل مكان، لأن الأخلاق في كل الدول والحكومات هي متطلب ضروري» (Ibid).

(15) Ibid., vol 1.34. 43.

(16) Ibid., vol. 1, 65.

(17) اعتقد دوركايم أنه ضبط نمطا رابعا للمجتمع في إشارة مونتسكيو إلى الشعوب البربرية والمتوحشة، الذين يفتقدون، على عكس الملكيات والجمهوريات، إلى «قوة سيادية معرفة بوضوح». انظر :

Durkheim, "Montesquieu and Rousseau", 35

(18) Auguste Comte, The Positive Philosophy of Auguste Comte, trans. and condensed by Harriet Martineau, vol, 2 (London: Kegan Paul, 1893). 47.

وضع كونت في ذهنه ما أعلنه مونتسكيو من أن «الإنسان، ككائن طبيعي، مثل الكيانات الأخرى محكوم بقوانين ثابتة». انظر :

Montesquieu, The Spirit of the Laws, 3.

(19) Augste Comte, The Essential Comte: Selected from Cours de Philosophie Positive, ed. Stanislav Andreski (New York: Barnes & Noble, 1947), 149, 158-59.

(20) Comte, Positive Philosophy, vol 2, 48.

(21) Auguste Comte, Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings, ed. Gertrud Lenzer (New York: Harper & Row, 1975), 392.

(22) Evans-Pritchard, History of Anthropological Thought, 202

(23) في مراجعة للاقتراب البنائي ـ الوظيفي» لدى بارسونز وماريون ليفي Marion Levy، يعلق بارنجتون مور بأنه بينما «قد تكون هناك مقولات قليلة مضيئة حول «أي» نوع من أنواع السلوك البشري.. فإن معظمها أقرب ما يكون مبتذلا». انظر :

Barrington Moore, Jr., "The New Scholasticism and the Study of Politics in N. J. Demerath III and Richard Peterson, eds., System, Change, and Conflict (New York: Free Press, 1967), 333-45. quote on

337; emphasis in original.

(24) Comte, The Essential Comte, 147

(25) Ibid., 83, Also see Aron, Main Currents, vol. 1, 81, 95-96.

(26) Comte, Comte and Positivism, 394. Emphasis in original.

(27) ذكر في Lewis A. Coser, Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977) 11.

(28) Aron, Main Currents, vol. 1, 112.

(29) Ibid., 73.

(30) كتب هاوارد بيكر : «من سبنسر إلى دوركايم إلى علم الأنثروبولوجيا البريطاني أو المتأثر به إلى علم الاجتماع البنائي الوظيفي في الولايات المتحدة.. نرجو ألا يكون هناك تشويه عنيف لسلسلة (من لمن) الحقيقية».. انظر :

Howard Becker, "Anthropology and Sociology in John Gillin ed., For a Science of Social Man (New York:Macmillan, 1954), 102-59. quote on 132,

Also see Stanislav Andreski, "Introductory Essay in Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution, ed. Andreski (London: Michael Joseph, 1971), 7-32, quote on 21.

(31) انظر :

Andrew C. Janos, Politics and Paradigms: Changing Theories of Change in Social Science (Stanford: Stanford University Press, 1986)

(32) Herbert Spencer, The Principles of Sociology (New York: Appleton, 1896), vol. 3, 3; vol. 1,450, 593-94

(33) Ibid., vol. 1, 160; vol. 3, 102

(34) ورد في :

Robert L. Carniero, :Introduction in The Evolution of Society: Selections from Herbert Spencer's Principles of Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1967), xxix.

(35) Spencer, Principles of Sociology, vol, 3, 3.

(36) انظر مثلا :

D.F. Ethics, January 1950. 100-11: Marion ,سAberle et al., "The Functional Prerequisites of a Society J. Levy, Jr., The Structure of Society (Princeton: princeton University Press, 1952); and Gabriel A. Almond and James S. Coleman, The Politics of Developing Areas (Princeton: Princeton University Press, 1960).

(37) Herbert Spencer, The Study of Sociology (New York: Appleton, 1875), 347

(38) Robert G. Perrin, "Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution American Journal of Sociology, May 1976, 1339-59, quote on 1345

(39) Spencer, quoted in ibid., 1347-48.

(40) يرى آرثر شتنشكومب أنه في الحقيقة «تعني البنية الوظيفية السببية عموما بنية تأريخية».

انظر :

Arthur Stinchcombe, Constructing Social Theories (New York: Harcourt, Brace & World, 1968), 104; emphasis in original.

(41) ورد في :

Robert L. Carniero, “Classical Evolution in Raoul Naroll and Frada Naroll, eds., Main Currents in Cultural Anthropology (Englewood Cliffis, N. J.: Prentice Hall, 1973), 57-121, quote on 70.

(42) Comet, Positive Philosophy, vol. 2, 124

(43) Spencer, Principles of Sociology, vol. 1, 95, emphasis in original. Spencer quoted in Perrin, “Spencer’s Four Theories, 1353.

(44) Jonathan H. Turner, Herbert Spencer: A Renewed Appreciation (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1985), 108. Andreski, “Introructory Essay”. 24

(45) Spencer, Principles of Sociology, vol. 1. 653

(46) Jonathan H. Turner and Leonard Beeghley, The Emergence of Sociological Theory (Homewood, III .: Dorsey, 1981),84.

(47) Turner, Herbert Spencer, 61.

(48) Herbert Spencer, “progress: Its Law and Cause in J.D.Y. Peel, ed., Herbert Spencer: On Social Evolution (Chicago: University of Chicago Press, 1972), 45.

(49) Spencer, Principles of Sociology, vol. 1, 556-75.

(50) Ibid., vol. 1. 574.

(51) Ibid., vol. 1, 595. والمثل الكلاسيكي لهذا هو اختفاء بولندا الكامل كدولة قومية في عام 1795. فالتصويت الحر Liberum veto، والذي بمقتضاه كان يستطيع صوت واحد أن يحل البرلمان، جعل من المستحيل على الأمة أن تعبىء الموارد الجمعية الضرورية للدفاع عن نفسها ضد المجتمعات شديدة السلطوية التي أحاطت بها، خصوصا بروسيا وروسيا. مع ذلك فالقول بأن المجتمعات التراتبية تبلي بلاء أحسن في الحروب من المجتمعات اللاتراتبية يبدو أقل انطباقا في القرن العشرين (تدبر الحربين العالميتين أو الغزو السوفييتي لأفغانستان).

(52) Turner and Beeghley, Emergence of Sociological Theory, 93-94.

(53) C. S. Holling, “The Resilience of Terrestrial Ecosystems in W. Clark and R. Munn, eds., Sustainable Development of the Biosphere (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

(54) C. S. Holling, “Resilience of Ecosystems: Local Surprise and Global Change (Unpublished Working Paper, International Institute for Applied Systems Analysis, 1984); and Holling, “The Resilience of Terrestrial Ecosystems

(55) R. May, “Will a Large Complex System be Stable? Nature 238 (1972): 413-14

(56) E. R. Leach, Political Systems of Highland Burma (Boston: Beacon Press, 1954),.

(57) M. J. Meggitt, “The Pattern of Leadership among the Mae-Enga of New Guinea Anthropological Forum, 2, 1(1967).

(58) هناك معالجة للمسار الدائري (ليس المتأرجح) الذي قد يحدث هذا من خلاله، وكذلك

للأوجه المشتركة بينه وبين نظرية دورة التجارة في علم الاقتصاد، في الفصل التاسع من كتاب :
Michael Thompson, Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value (Oxford: Oxford University Press, 1979)

وبالرغم من أن المسار الدائري، والحالتين اللتين وصفتهما ميجيت وحافة الهاوية بينهما، واضح في تلك المعالجة، فإن نمطي الحياة المتبقيين (اللذين يجب أن يكونا حاضرين، بالطبع، إذا ما أريد للدائرة أن تستمر في الدوران بذاتها) ليسا معرفين بوضوح. هذا النقص هو الذي تداويه نظريتنا الثقافية.

(59) من أجل مسح لكل هذا، انظر :
D. Kent Mccallum, "Stuctural Dynamics in Political Anthropology: Some Conceptual Dilemmas Social Research 37, 3(1970): 399-401

(60) Leach, Political Systems of Highland Burma, 203-04

أوحى بعض التشوش في وصف ليش «لآليات التحويل» Switching Mechanisms إلى البعض بالقول بأن النظام يدور على نحو مستدير وليس، بالأحرى، يتأرجح للأمام والخلف (وبالتالي لابد من وجود أربعة أنماط وليس نمطين فحسب). صحيح أن الانتقال الذي ذكره من الفردية إلى التراتبية (بسبب عجز نظام الجوملاو عن الحفاظ على تكافؤ الفرص وبالتالي ظهور اختلافات مكانة بين الجماعات المتساوية) قد تم تعريفه على نحو سليم، لكنه يتحول إلى مواجهة الصعوبات عندما يحاول أن يعكس اتجاه التغير. فهو ينظر إلى فشل النظام الكلي في التراتبية (نظام الجومزا) على أنه يقود مباشرة إلى الفردية بدون أي مرحلة قدرية وسيطة، كما يعرف القدرية على نحو خاطئ بأنها إحدى نتيجتين ممكنتين لفشل الفردية (حيث عرف النتيجة الأخرى على نحو صحيح بأنها الانتقال إلى التراتبية). ولو كان قد انتقل من التراتبية إلى القدرية لكان قد اضطر عندئذ إلى تعريف مرحلة انتقالية أخرى ـ أي ظهور جماعة مساواتية غير مرتبطة ـ قبل أن يكون قد استكمل الدائرة وعاد إلى الفردية.

7 دوركايم

كيف يعرف الناس ما يعرفونه؟ ولماذا، والفرصة متاحة للجميع لنفس الطبيعة، المادية والبشرية، لا يصلون إلى نفس النتائج؟ أو، إذا كان كل فرد مختلفا عن الآخرين فلماذا لا يصلون إلى نتائج مختلفة تماما؟ لابد أن تفسر الدراسة الاجتماعية للإدراك لماذا لا يشبه العالم، لا برج بابل الذي يستحيل فيه التواصل بين الأفراد ولا خليطا متجانسا لم يعد التواصل فيه ضروريا.

لقد أشار دوركايم (1858 ـ 1917) إلى أن أفكارنا حول العالم وكيف يسير مستمدة من علاقاتنا الاجتماعية[1]. وبناء على صياغته لافتراضه في مؤلفه «التصنيف البدائي» Primitive Classification فإن «تصنيف الناس يعيد تصنيف الأشياء»[2]. فلا الخبرة الفردية ولا العقل الفطري، كما أصر دوركايم، كان يستطيع توليد مثل تلك الأفكار الأساسية كالزمن، والفضاء، والسببية. ولا سبيل لتفهم كل من الطبيعة المشتركة للفئات أو تنوعها عبر الأمكنة والأزمنة المختلفة، إلا بإدراك الأصول الاجتماعية للفكر[3].

إن الأفراد، في نظر دوركايم، يتمثلون النظام الاجتماعي لغرض معين، ربما يكون خافيا عليهم

لكن عالم الاجتماع يستطيع رؤيته. هذا الغرض، أو الوظيفة، هو دعم نمط حياة ما. «ما كان المجتمع بقادر على إلغاء الفئات أمام الاختيار الحر للفرد من دون إلغاء نفسه»[4]. ونتيجة لاستبطان المعتقدات حول ما هو مقدس وما هو مدنس، ما الذي يشكل فعلا إجراميا، أو ما الأفكار المعقولة، يتم حماية نظام اجتماعي معين. فالعلاقات الاجتماعية تولد أنماطا لإدراك العالم تساهم في الحفاظ على تلك العلاقات.

على أن هذا لا يعني أن المجتمع يستأصل الهوية الفردية. فدوركايم يرفض بصراحة مثل تلك الفكرة ويوضح ذلك بقوله: «نحن لا نقصد توكيد»، أن المعتقدات الاجتماعية والسلوكيات تدس نفسها بطريقة واحدة في الأفراد.. إذ لا توجد نمطية اجتماعية لا تسمح بنطاق شامل من التدرج الفردي.

والذي أصر عليه دوركايم هو أن «نطاق التنوع الممكن والمحتمل يكون.. دائما وفي كل مكان مقيدا بدرجة أو بأخرى»، وأنه «عاجلا أو آجلا يوجد.. حد لا نستطيع أن نتجاوزه»[5].

أدرك دوركايم أن الأدوار والمعايير التي تشكل المؤسسات الاجتماعية تكمن في داخل الأفراد الذين استبطنوها، وكذلك خارج هؤلاء الأفراد، بمعنى أنه بمجرد إرسائها، تمارس هذه المعايير تأثيرا مستقلا على من أوجدوها.

هذا المجال من «الحقائق الاجتماعية»، والذي دلل دور كايم من خلاله على نتائج العلاقات بين الأشخاص، هو الذي يجب، في اعتقاده، أن يكون المنطقة الخاصة للعالم الاجتماعي[6].

رفض دوركايم بكل حزم أن يفصل العارف عما ادعى معرفته، أو المفكر عما دار بفكره. وفي تصوره لا توجد مشكلة فلسفية حول العقل ـ الجسد. فالعقول والأجساد، أي الأفكار والمفكرين، مترابطون على الدوام. وبرغم ذلك فالذي شغله لم يكن فقط أو أساسا العقل الفردى، ولكن عقل الفرد في ارتباطه بالآخرين من خلال المنتجات المشتركة لتفاعلاتهم، أي التعبيرات الجمعية الممكنة للجميع[7].

هذه التعبيرات الجمعية، كما شرح دوركايم، هي «محصلة تعاون هائل»،... لجعلها بمنزلة حشد من العقول التي قد ترابطت، ووحدت وخلطت أفكارهم

ومشاعرهم»[8].

من هنا، فإن فضل دوركايم علينا واضح وهائل في عدة مجالات، على رأسها علم اجتماع المعرفة. هذا الدَين الثقافي يخلق مشكلات كما يمنح فرصا، تكمن في محاولة توسيع فكره. وتبرز المشكلات مرة أخرى في مواجهة الانتقادات التي توجب عليه تفنيدها، بدءا من ذكره لعقلية جماعية وهمية إلى حديثة عن الانحياز الأيديولوجي. وليكن الأمر كذلك. سوف نحاول التعامل مع تلك التحديات عن طريق إعادة تحليل عمله حسب قواعد معينة.

إميل الصغير ودوركايم الأستاذ

لقد ترك لنا دوركايم مجموعة أعمال كبيرة ومتنوعة قابلة لأكثر من تفسير واحد. وفيما يتصل بأحد أفكاره المحورية الحاذقة - تجذير الإدراك في الحياة الاجتماعية - راوغ دوركايم كثيرا، شأن غيره من المفكرين العظام لمحاولة الخروج بصياغات مختلفة على نحو ما، والتحرك بين اتجاه وآخر لكي يحافظ على شعوره بالمسؤولية تجاه الأفكار التي كرس حياته لها. لذلك لا يمكن الزعم بأن تفسيرا ما، بما فيه تفسيرنا، يحتفظ وحده وبجلاء بما عناه دوركايم.

بهذه الروح، سوف نشير من الآن فصاعدا إلى إميل الصغير «بصبي عصره المبدع» والمصارع الذي أراد كل شيء: نظريته المحورية، علمه، وسياساته.

وسوف نحتفظ بتسمية «الأستاذ دوركايم» للمرحلة التي أصبح فيها باحثا حازما كرس نفسه لعلم معرفة البناء الاجتماعي. أما تسمية «دوركايم العجوز البسيط» فتستخدم للإشارة إلى مثابرته التي أبقت على «إميل الصغير» و «الأستاذ دوركايم» منشغلين بالعلاقة بين المعرفة والمجتمع.

على الرغم من تلك الثورة في التفكير التي فجرها إميل الصغير فقد شارك معاصريه، بالقطع، عديدا من الانحيازات. أهم تلك الانحيازات هو مفهوم «الفردية»، وهو اصطلاح صيغ، كما يخبرنا كونراد سوارت Koenrad Swart، «للدلالة على تفتت المجتمع، الذي اعتقد عديد من المحافظين أنه نتج عن الثورة الفرنسية ومبدأ الحقوق الفردية للإنسان»[9].

وبينما يعالج كتاب «المساعدة الذاتية» Self - Help لساموبل سميلز Samuel Smiles الفهم الإنجليزي للفردية بأنها الحرية، أخذ دوركايم بالفهم الفرنسي لنفس المصطلح، والذي أبرز تفتيت واستغلال الفقراء والذي نتج عن تحطم الأواصر الجمعية[10].

كان إميل الصغير اشتراكيا ملتزما (كان صديقا مقربا، وذا تأثير بارز على جان جوريه Jean Jaurès، الزعيم الاشتراكي الكبير) وعالم اجتماع رفيعا. وكأي إنسان يعمل على عدة جبهات، ظن دوركايم بحماس أنه يستطيع حمايتها جميعا، بمعنى أن تأسيس علم الاجتماع على قاعدة علمية يمكن أن يحسن آفاق الإصلاح الاجتماعي.

وبرغم أنه لم يتفق مع الحتمية الاقتصادية لدى ماركس، فلم يقبل كذلك بالمظاهر الواضحة لعدم المساواة أو إضعاف الرابطة الاجتماعية، باعتبارهما من التطورات التي عزاهما إلى الرأسمالية. ومن نتائج تشككه في الرأسمالية، وبرغم أن نظريته كانت ستقوده إلى فهم الفردية كشكل اجتماعي قائم بذاته، فقد تذبذب إميل بين ذلك المفهوم ومفهوم آخر يجعل الفردية شكلا ضعيفا من أشكال المجتمع، وبدرجة غير عادية. فبالنسبة لإميل الصغير، يعد الفرد غير المقيد شيئا بغيضا، ووحشا اجتماعيا. فالحرية لم تكن مفخرة، بل بالأحرى سببا «لحالة مرضية».

تأرجح دوركايم بين الرؤية اليومية للفردية على أنها ظاهرة غير اجتماعية، وبين نظرياته التي أوعزت إليه أنه حتى الرأسمالية ينبغي أن تعتبر منتجا اجتماعيا.

وقد أدرك روبرت نسبت Robert Nisbet هذا التوتر فيما لاحظه من : تناقض واضح في مفهوم دوركايم للفردية. ففي بعض الأوقات جعل الفردية تبدو وكأنها لا مجتمع، أو نمط للسلوك أو التفكير يظهر كنتيجة عندما ينفصل المرء عن المجتمع. وهي، في هذه الرؤية، النقيض التام للحياة الاجتماعية. لكن هناك رؤية أخرى للموضوع، وهي التي تظهر من إصراره الجارف على أن كل شيء فوق مستوى الحياة الفسيولوجية يشتق من المجتمع.

وفي هذه الرؤية الثانية تصبح الفردية، بجانب الضمير الجمعي ذاته، شيئا اجتماعيا في الأصل[11].

إننا نتفق مع تقدير نسبت بأن «تلك الرؤية الثانية هي الأكثر اتساقا مع التفكير الدوركايمي - أي أنها، تتسق ليس فقط مع مقدماته المنطقية ولكن كذلك مع جميع أعماله»[12]. ربما قد تحسب إميل الصغير للكلمة، لكن الأستاذ دور كايم ظل على إيمانه بالأفكار الأصلية.

الأشكال الأولية للحياة الدينية

كثيرا ما يكتب الباحثون أعمالا بطرق تزيف التاريخ الحقيقي لأفكارهم. فالطريقة المقبولة في العرض - التي تبدأ بالمشكلة، ثم الفروض، والدليل، والنتائج - تتسبب في الإضرار بمحاولات التجربة والخطأ، ناهيك عن الحوادث، على طريق ما يسمونه فيما بعد سيرا مستقيما نحو النظرية، والتي تعاملوا معها كما لو كانت موجودة منذ البداية[13]. يصدق ذلك في الأغلب على التسلسل الذي تظهر فيه الكتب خلال حياة الباحث. وبينما يكون مغريا أن نأخذ كل عمل بوصفه جزءا من عملية تقدم منتظم في الأفكار، يبني على السابق ويتقدم به ومنه، فإن العصر التاريخي والنظري غالبا ما يختلف.

ليس ذلك فقط لأن الأفكار ربما تتغير، فهي تتغير بالفعل، ولكن يضاف لذلك أن المصادفة وإدراك الحادث بعد وقوعه يلعبان دورهما.

قد تكتب الكتب بسبب إمكانية الحصول على البيانات، ومصادر التمويل والمتعاونين، أو بسبب تحديات تقود الباحث إلى تغيير جدوله النظري. وبنفس الأهمية أدرك المنظّر لكيفية تقارب الأفكار، ولتعاقبها وثبوتها الصحيح[14].

تنطبق مقولة «الأخير سيكون الأول» بشكل خاص على أعمال دوركايم، لأنه في كتابه الأخير، «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، سعى إلى العودة إلى النقطة الأساسية بالرجوع إلى الفرض المحوري - بأن الحياة الاجتماعية تضبط التفكير والسلوك الفرديين - والذي بدأ به والذي، حتى النهاية، حاول أن يفهمه.

إذا أمكن تشبيه «الانتحار» - وهو عنوان أحد كتبه Suicide - بمعركة، تتأرجح فيها كل الأسلحة، استعدادا للادعاء بجرأة بامتلاك أرض جديدة، فإن «الأشكال الأولية» - وهي عنوان كتاب آخر له - ربما تشبه بغواصة

مبحرة بالكاد أعلى القاع، تطفو فقط لفترة قصيرة لكي تتمكن من توجيه قذيفة بإحكام، ثم تغطس قبلما ترد إليها أي نيران. وباعتباره الجزء الأخير من كتابات شخصية أكاديمية رائدة، لديها نوايا مسبقة (ولديها القدرة) لإيجاد نظام معرفي جديد، فإن كتابه «الأشكال الأولية» يبدو شاذا. إذ بينما توقع المرء مقولات مختصرة عن العقيدة dogma يجد القارئ نفسه مثقلا بحقيقة تلو الأخرى. وبدلا من أن يكون الموضوع قضية كل عصر فقد نأى به إلى بقعة بعيدة (أستراليا) وكان موضوعا لا يعرف عنه إلا القليل (الديانة البدائية).

وهكذا فإذا لم يكن الهدف كبيرا فلا مجال لضجة كبيرة يحدثها. لقد كان أمل دوركايم من تأسيس نظريته على حقائق أن يضمن ألا تبدو أفكاره الجريئة غريبة.

وفي كتابه «الأشكال الأولية» يشرع دوركايم في توضيح كيف يمارس أعضاء المجتمع سيطرة على بعضهم البعض، عن طريق المعتقدات والطقوس الدينية.

وهو يجادل بأن «السمة المميزة للدين هي تقسيم العالم إلى مملكتين.. متعارضتين جوهريا، الأولى تحتوي على كل ما هو مقدس والأخرى تحتوي على كل ما هو مدنس». ويشرح دوركايم أن الأشياء المقدسة «هي تلك التي تحميها وتعزلها المحرمات»، ولا ينحصر نطاق الأشياء المقدسة في «الكائنات الشخصية التي تسمى آلهة أو أرواحا»، ولكنه ربما يضم «صخرة، شجرة، نبعا، حصاة صخرية، قطعة خشبية، منزلا (أو قد نجرؤ على إضافة طائر الزقة المائي أو الدرفيل)، وباختصار، أي شيء يمكن أن يكون مقدسا»[15]. فمعيار التقديس يرتكز في العلاقات الاجتماعية، وليس في طبيعة الأشياء.

عندما يقول دوركايم. إن «الإله هو مجرد تعبير رمزي عن المجتمع» أو أن «المقدسات ليست أكثر ولا أقل من المجتمع في شكل مغاير وعلى نحو مشخص»[16]، فهو لا يطلق كلاما ميتافيزيقيا ولكن يحاول إثبات أن أعضاء المجتمع يتفقون على أن يختلقوا، حسب تعبيرات ماري دوجلاس، «حشدا من القوى الخيالية، وكلها خطيرة، لحماية أخلاقهم المتفق عليها ولمعاقبة المفسدين»[17].

وبفصل الأشياء المقدسة عن الأشياء المدنسة يقوم المجتمع بتعليم أعضائه

ماذا يمكن التساؤل حوله، وفحصه، وتجربته، وماذا يجب أن يبقى بلا اختبار. يمكن للمرء أن يرى في نظرية دوركايم عن المقدسات، وقد صيغت بهذه الطريقة، كما تشير دوجلاس، «نظرية حول كيف تتشكل المعرفة بالكون اجتماعيا»[18].

وكمساهمة في علم اجتماع المعرفة، تطور مؤلف «الأشكال الأولية» على أساس مقال «التصنيف البدائي» Primitve Classification الذي كتبه دوركايم مع ابن عمه ومساعده مارسل موس Marcel Mauss عن طريق استحضار فكرة الوظائف. في ذلك المقال، حاول دوركايم إثبات أن مراتب التفكير عكست (أو صيغت وفق نماذج) التنظيم الاجتماعي. على سبيل المثال، كان التصنيف السباعي للفضاء لدى القبائل الزونية[*] نتاجا للتقسيم السباعي الزوني لمعسكرهم. أو حقيقة أن قبائل أسترالية معينة عاشت في معسكرات منظمة على هيئة دوائر قيل إنها «تعيد إنتاج» المفهوم حول الفضاء على أنه دائرة هائلة[19].

ويعد تحليله للدين في كتاب «الأشكال الأولية» وظيفيا في توجهه بشكل صريح، فدوركايم يحاول إثبات أن وظيفة الدين هي «تقوية الأواصر التي تربط الفرد بالمجتمع الذي هو عضو فيه».

وبرغم أن أشكال الممارسة والمعتقدات الدينية قد تتنوع، فإنها «تحقق نفس الوظائف في كل مكان»، وتحديدا، دمج الفرد في الجماعة الاجتماعية. وهكذا ينتهي دوركايم إلى أنه لا يوجد «اختلاف جوهري.. بين جمع من المسيحيين يختلفون بالتواريخ الأساسية في حياة المسيح، أو جمع من اليهود يتذكرون الخروج من مصر أو إعلان الوصايا العشر»، لأنها جميعها تمكن «الجماعة من أن تجدد دوريا المشاعر الخاصة بها وبوحدتها»[20].

يبدو زعم إميل الصغير بأن الطقوس الدينية تؤدي وظيفة إيجابية من خلال دمج الفرد في الجماعة، بأن يفترض أن الاندماج شرط مسبق للقابلية الاجتماعية للنماء. ونعتقد أن هذا الفرض لا مبرر له لأنه يتجاهل الدليل القوي، حتى بين الشعوب النائية والبدائية تقنيا، على وجود أنماط حياة تزدهر في غياب كثير من الطقوس التكاملية[21].

(*) Zuni، إحدى قبائل الهنود الأمريكيين الحمر، تقطن جنوب غربي ولاية نيومكسيكو في جنوب الولايات المتحدة ـ المترجم.

وإذا كان الفرض زائفا، وكانت الطقوس الدينية، كما يجادل دوركايم، تزيد من إحساس الفرد بالانتماء إلى جماعة، فذلك يعني أن تماسك فرد هو بمنزلة انهيار لآخر.

بعبارة أخرى، فإن زيادة إحساس الفرد بالانتماء إلى جماعة سيدمر نمط الحياة الفردي، الذي يقدم على تحرير الأفراد من سيطرة الجماعات. وفي رأينا أن الطقوس وظيفية للمساواتية والتدرجية، لكنها غير وظيفية للفردية.

يستمر إميل في القول بأن الشعائر التي تحتفي بالذكريات ظاهرة عالمية، لأنها تحقق وظيفة أساسية في «ربط الحاضر بالماضي»[22].

لكن هل من الوظيفي لكل نماذج التنظيم الاجتماعي أن تتذكر أسلافها بنفس الدرجة وبنفس الطريقة؟ كان الأستاذ دوركايم سيجادل بأن ديانة السلف، بينما تكون داعمة في سياق تدرجي، حيث يساعد «تذكر الأشياء الماضية» عبر تعاقب الخلف على إضفاء الشرعية على عدم المساواة في المكانة، لكنها قد تكون مدمرة في سياق العلاقات الاجتماعية الفردية، حيث تؤدي مطالب السلف إلى تقييد حرية التعامل، أو في سياق مساواتي، حيث ربما تفرض «اليد الميتة» للماضي مظاهر عدم المساواة لعصر أقل استنارة[23].

أما الاعتزاليون، كما قد رأينا، فهم يتخلصون من الماضي على نحو منتظم (عن طريق عدم ذكر أسماء الموتى مثلا) لكي يستقروا بأنفسهم في نمط حياتهم الاستقلالي.

إذا كان إميل الصغير يبدو وكأنه نسي أن وظيفة نمط اجتماعي ما، هي لا وظيفة للآخر، فالأستاذ دوركايم فهم هذه النقطة جيدا. ولأن «الحقيقة الاجتماعية يمكن أن تعد عادية أو غير عادية فقط بالنسبة لجنس اجتماعي معين»، فإن علم الاجتماع، كما يشرح الأستاذ في مؤلفه «قواعد المنهج السوسيولوجي The Rules of Sociological Method، يجب أن «يكرس لتوثيق وتصنيف هذه الأجناس».

وأضاف الأستاذ: أن مفهوم الأجناس الاجتماعية يوفر «أرضا وسطا» بين رؤية كل مجتمع متفردا بذاته (وبذلك تصبح «كل التعميمات.. تقريبا مستحيلة») والرؤية النقيضة بأن الإنسانية كلها متماثلة في كل مكان. إن

تعريف أنماط الأجناس الاجتماعية يمزج بين «كل من الوحدة التي يتطلبها البحث العلمي الحقيقي والتنوع الذي تمثله الحقائق، لأن الجنس واحد بالنسبة لكل الوحدات الفردية التي تكونه، ولأن الأجناس، من ناحية أخرى، تختلف فيما بينها»[24]. ونحن نوافق على هذا.

تقسيم العمل في المجتمع

يحدد أول الكتب المنشورة لدوركايم، تقسيم العمل في المجتمع The Division of Labor in Society، نوعين متميزين من الأجناس أو الأنماط الاجتماعية. النمط الأول يختص بالمجتمع ما قبل الصناعي وغير المتمايز، الذي يرتكز فيه التماسك الاجتماعي على مجموعة مشتركة من المعتقدات والمشاعر (وهو يطلق على ذلك مصطلح «التضامن الآلي»).

والنمط الثاني هو المجتمع الصناعي والمتمايز. يطرح دور كايم التساؤل : كيف يتماسك المجتمع الحديث في ظل غياب الإجماع الذي كان يربط النظم الاجتماعية البدائية؟ كانت إجابته أن تقسيم العمل، مفهوما على أنه التخصص الوظيفي، يعمل على القيام «بالدور الذي كان يقوم به الإدراك المشترك في السابق»[25]. هذا الشكل من التماسك يطلق عليه اصطلاح «التضامن العضوي».

القاسم الأكبر من كتاب «تقسيم العمل» يتكون من حوار مع هربرت سبنسر. كما يخصص دوركايم الفصل الأخير في الباب الأول، لتمييز مفهومه للتضامن العضوي عن «التضامن التعاقدي» في المجتمع الصناعي الذي تحدث عنه سبنسر.

فالنمط الاجتماعي الذي وصفه سبنسر تحت عنوان المجتمع الصناعي ليس، كما يخبرنا إميل، نمط حياة قابلا للنماء. ففي هذا النمط : لا يتحتم على المجتمع أن يتدخل ليؤكد الانسجام المتحقق بذاته. يقول سبنسر إن كل إنسان يستطيع الحفاظ على نفسه من خلال عمله، ويستطيع تبادل ما ينتجه للحصول على منتجات إنسان آخر، ويستطيع مد يد العون والحصول على مقابل، ويستطيع الدخول في تجمع ما لمواصلة مشروع خاص، صغير أو كبير، دون الانصياع للاتجاه العام للمجتمع في شموليته. وهكذا كان نطاق الفعل الاجتماعي سيضيق ويضيق مع الوقت، لأنه لم يكن له سوى

هدف واحد هو منع الأفراد من إزعاج وأذى بعضهم البعض.. وفي ظل هذه الظروف، فالرباط الوحيد المتبقي بين الناس كان سيتمثل في التبادل الحر المطلق[26].

هذا التضامن التعاقدي، في رؤية إميل، لم يكن يعني أي تضامن اجتماعي على الإطلاق. فالتبادل، في رأيه، «يدخل الناس في اتصال مصطنع؛ لأنهم لا يتغلغلون في بعضهم البعض، ولا يلتصقون بقوة ببعضهم البعض»[27]. مثل هذا المجتمع، المبني على المزايدة والمساومة، كان سيفرز فقط «علاقات زائلة وروابط عابرة» ولابد بالتالي أن ينحدر إلى حالة فوضوية من حرب الكل ضد الكل[28].

لو كان الأمر يتعلق فقط برأي إميل بأن التبادل وحده غير كاف لدعم الدولة القومية الحديثة، لما كان هناك سبب للخلاف أو النزاع. إذ حتى يستمر التبادل لابد، بالطبع، أن تكون قوانين العقد ملزمة. وعلى قدر إهمال سبنسر لهذه التعددية الضرورية، يقدم دوركايم تصحيحا مفيدا. لكن إميل يذهب إلى أبعد من مجرد إبراز اعتماد علاقات التبادل على نماذج أخرى للعلاقات الاجتماعية. ولكنه وفي تقديرنا غالبا (برغم أنه ليس دائما) ما يهون من قدر قابلية نمط الحياة الفردي للنماء بما يتسم به من قيود أقل ومستوى انخراط جماعي أدنى.

في أوقات أخرى ومواضع أخرى، يفسح إميل الصغير الطريق للأستاذ دوركايم، الذي يرى بوضوح أن الفردية ليست، كمنتج اجتماعي، أقل من النماذج الأخرى لتنظيم الوجود البشري.

فهو يشرح، بما لا يدع مجالا للشك، في مقال بعنوان «الفردية والمثقفون»، أن «الفردية نفسها منتج اجتماعي، مثل كل الأخلاقيات وكل الأديان. والفرد يأخذ عن المجتمع حتى تلك المعتقدات الأخلاقية التي تؤلهه»[29].

يظهر التوتر بين الأستاذ دوركايم، المفسر الاجتماعي المتعمق، وإميل الصغير، الذي حصر أفكاره الجوهرية في الإنسان القديم، من تحليله للجريمة والعقاب في كتابه «تقسيم العمل».

يجادل دوركايم بأنه في المجتمعات الآلية المرتكزة على التماثل، تؤدي الأفعال الإجرامية وكذلك العقوبات على تلك الانتهاكات، تؤدي وظيفة كامنة وهي لم شمل الناس معا في حالة عامة من الغضب وتذكيرهم بالمصالح

والقيم المشتركة بينهم. ويشير دوركايم إلى «ما يحدث، وخاصة في مدينة صغيرة، حين تكون فضيحة أخلاقية ما قد ارتكبت للتو.

يوقف الناس بعضهم البعض في الشوارع، ويتزاورون، ويسعون للالتقاء للحديث عن الواقعة وإثارة السخط العام». والعقوبة «لا تقوم بوظيفة، أو بالأحرى تؤدي وظيفة ثانوية، في إصلاح المذنب أو في ترهيب الأتباع المحتملين»[31]. بدلا من ذلك فإن «الوظيفة الحقيقية» هي «الحفاظ على سريان التماسك الاجتماعي عن طريق الحفاظ على انتشار الوعي بكل حيويته»[32].

لكن في المجتمع الصناعي الحديث، حيث لا يعتمد التماسك على مجموعة مشتركة من الرموز والمعتقدات، فيبدو أنه لا حاجة إلى الجريمة أو العقاب.

كذلك فإن إصرار دوركايم على أن العقاب يفسح في المجال أمام العودة للجريمة بينما ينتقل المجتمع من المرحلة الآلية إلى المرحلة العضوية في التنمية كثيرا ما واجه النقد بأنه لا يمكن تحققه إمبريقيا[33]. هذا العيب الجوهري في نظرية إميل الصغير ينبغي ألا يحجب تلك الإمكانية النظرية الكامنة في توجه الأستاذ دوركايم لدراسة الجريمة والعقاب.

فالإجرام، كما يحاول دوركايم أن يثبت، ليس كامنا في الفعل ذاته، ولكنه بالأحرى يحدد اجتماعيا: «فلا ينبغي أن نقول إن فعلا ما يصدم الضمير العام لأنه إجرامي، ولكنه بالأحرى إجرامي لأنه يصدم الضمير العام».

إن ما يضفي على الأحداث الصفة الإجرامية «ليس هو الطبيعة العضوية للفعل، ولكنه التعريف الذي يعطيه الضمير الجمعي له»[34]. وبدلا من البحث عن العقلية الإجرامية، يعلمنا الأستاذ دوركايم أن نكتشف «العقلية» الاجتماعية التي تقوم بالتصنيف، والتكييف والعقاب.

تبدو رؤية الأستاذ بأن الإجرام يتحدد اجتماعيا نظرية واعدة بدرجة أكبر من صياغة إميل بأن «الجريمة وظيفية» (وهي صياغة تبدو عرضة لاتهامات الاتجار بمفهوم الوظيفة). وبدلا من التساؤل حول وظيفة الجريمة، نفضل التساؤل حول وظيفة تعريف أفعال معينة بأنها إجرامية. إن متابعة برنامج دوركايم البحثي، كما نعتقد، تتضمن ضرورة توضيح

كيف أن الإجرام (والانحراف على نحو أكثر عمومية) يحدد اجتماعيا، وكيف أن هذه التركيبات الاجتماعية تدعم أنماطا معينة في العلاقات الاجتماعية[35].

بالنسبة لجماعات تحرير الحيوان المساواتية، على سبيل المثال، يعد إيقاع الألم بالحيوانات إجراميا، تماما كما يعد «أكل اللحوم قتلا» لدى النباتيين الأصوليي.

وتنبع الرغبة في تقليل الفوارق بين الحيوانات والكائنات البشرية من، وهي بدورها تبرر، نمط الحياة المساواتي. وبعد كل هذا. إذا سلم المرء بعدم مشروعية التمييز بين الحيوانات والناس، فسوف يصعب تبرير التمييز بين الناس.

بالنسبة لإميل، فإنه فقط في المجتمعات اللامتمايزة والآلية يفرض المجتمع على الأفراد ممارسات ومعتقدات تساهم في نماء هذا المجتمع. ومع ذلك، فبالنسبة للأستاذ دوركايم، يوجد ضبط اجتماعي على الفرد في كل مجتمع؛ فهو، بلغة كتابه الأخير، «الشكل الأولي» للحياة الاجتماعية. وكما يقلص الأستاذ وحدة الإدراك الآلي لتكون «الأساس الاجتماعي» (substrat social) الذي ترتكز عليه القابلية للنماء في كل النظم الاجتماعية، فهو كذلك يرى تعددية الجسم العضوي حتى تصبح هناك أنماط قابلة للنماء عديدة ومختلفة في الحياة الحديثة. هذا التصنيف الأكثر تنوعا لأنماط الحياة هو الأكثر وضوحا في مؤلفه السوسيولوجي ال كلاسيكي، الانتحار Suicide.

الانتحــــار

ان موضوع الانتحار، الذي يبدو «فعلا فرديا يؤثر في الفرد فقط»، قد زود دوركايم بأداة مهمة لشرح الأصول الاجتماعية للفعل الفردي. فالإشارة إلى أن الوحدات الاجتماعية المختلفة لديها معدلات انتحار مختلفة، سمحت لدوركايم بتحدي صحة التفسيرات المعروفة التي تركز على الحالة النفسية للفرد[36].

أكثر من ذلك حثت التنوعات في معدلات الانتحار بين وفي المجتمعات «العضوية» الحديثة، حثت دوركايم على تطوير تصنيف للأنماط الاجتماعية

التي ستمكنه من التمييز بين النماذج المختلفة للبنى الاجتماعية الحديثة. يتنوع فعل القضاء على الحياة[37]، كما جادل دوركايم في كتابه «الانتحار»، تبعا لأربعة أنماط (أسماها «التيارات» Currents) في البيئة الاجتماعية : الأنانية egoism، الإيثار altruism، اللامعياري anomie، والقدرية fatalism[38].

في الانتحار الأناني، فإن «الفردية المفرطة» هي التي تقود الناس إلى ارتكاب الانتحار. يشرح دوركايم ذلك بقوله «تتحلل العروة التي تربط الإنسان بالحياة لأن الروابط التي توحد بينه وبين الغير تكون متراخية أو محطمة»[39]. أما الانتحار الإيثاري فهو النقيض للانتحار الأناني.

فبدلا من الاندماج الملائم في الجماعة، ينتج الانتحار الإيثاري عندما يكون الاندماج الاجتماعي أقوى من اللازم»، بمعنى أن الفرد يكون «مستوعبا تماما في الجماعة».

في مثل هذه البيئة الاجتماعية، حيث «لا تكون الذات ملكية خاصة»، لا يستطيع الفرد مقاومة مطلب الجماعة بالتضحية[40].

ويختلف الانتحار اللامعياري عن الانتحار الأناني والإيثاري، كما يشرح دوركايم، «في أنه لا يعتمد على طريقة ارتباط الأفراد بالمجتمع، ولكن على أسلوب (المجتمع) في تنظيمهم.

إذ بالرغم من أن كلا من الأنانية واللامعيارية يتسم «بالحضور غير الكافي للمجتمع في الأفراد»، فإن الانتحار الأناني ينتج عن حقيقة أن هذا الشكل في الحياة «ضعيف في النشاط الجمعي الحقيقي»، بينما يحدث الانتحار اللامعياري عندما يفتقر نشاط المرء إلى التنظيم[41]. ونقيض الانتحار اللامعياري هو الانتحار القدري. فعلى عكس افتقاد القيود الاجتماعية الذي ينتج الانتحار اللامعياري، يشتق هذا الشكل الرابع للانتحار من «التنظيم المفرط». إنه انتحار عديمي الحيلة، وينتشر بين «أشخاص ضاع مستقبلهم بلا شفقة، وصدمت عواطفهم بعنف على يد الأنظمة القهرية»[42].

بالنظر لذلك التصنيف، يمثل كتاب «الانتحار» خطوة متقدمة على كتاب «تقسيم العمل». ولا يرجع ذلك إلى أن وجود أنماط أربعة أفضل بالضرورة من وجود نمطين، ولكن بالأحرى لأن دوركايم في كتاب «الانتحار» يميز أبعاد تكامل الجماعة وتنظيم السلوك الفردي المندمجين في ثنائية التضامن

الآلي والعضوي. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن هذين البعدين متطابقان تماما مع بعدي ماري دوجلاس وهما الجماعة والشبكة[43]. الفرق بين شرائح دوركايم وشرائح دوجلاس هو أن دوركايم يخفق في التساؤل حول كيفية تفاعل هذين البعدين.

فلا يكفي القول بضعف تكامل شخص ما مع الجماعة، بل ينبغي التساؤل كذلك عما إذا كان هذا الشخص مقيدا، على نحو قوي أو ضعيف، بشبكة قواعد؛ فالأول [يقصد التقييد القوي] يقود إلى القدرية، والأخير [يقصد التقييد الضعيف] ينتج الفردية.

لقد كان فشل دوركايم في التمييز على نحو متسق بين هذين البعدين للتنظيم والاندماج سببا في أن عددا من المعلقين انتهى إلى أن الأنانية (التكامل الضعيف) لا يمكن تمييزها عن اللامعيارية (التنظيم السلوكي الضعيف) أو، على الأقل، أن افتقاد التنظيم السلوكي الاجتماعي هو مجرد صفة واحدة للأنانية[44]. هذا الارتباك، كما نرى الآن، يعود إلى حقيقة أنه لم يتبين أن الجمع بين التنظيم السلوكي الضعيف، والتكامل القوي يولد نمطا اجتماعيا متميزا، وهو ما نطلق عليه، كما فعلت ماري دوجلاس، اصطلاح المساواتية.

كثيرا ما تبدو اللامعيارية، بدلا من ذلك، على أنها الأطروحة المضادة للحياة الاجتماعية. وبدلا من اعتبار اللامعيارية، نمطا اجتماعيا يقوم على الحد الأدنى من ضبط السلوك الشخصي، يميل إميل نحو تعريف اللامعيارية على أنها غياب القواعد والمعايير، ويشير إميل إلى أن اللامعيارية تظهر نتيجة لأزمة أو تحول مفاجئ يجعل المجتمع «عاجزا عن ممارسة.. تأثيره مؤقتا»[45].

وبتعريف اللامعيارية على هذا النحو، يمكن القول بأن جدل سيحل بكل الأنماط الاجتماعية، وهنا يصير التساؤل، في نمط اجتماعي معين (سواء كان تدرجيا، فرديا، مساواتيا، آليا، عضويا، أو غيره)، هل من المحتمل لهؤلاء الأعضاء الذين لم يستبطنوا المعايير الثقافية أن يرتكبوا الانتحار بدرجة أكبر من أولئك الذين قد استبطنوا المعايير؟

إن معالجة إميل للامعيارية وخصوصا الأنانية، تنحرف عن اتجاهه نحو الرأسمالية الحديثة على أنها لا اجتماعية بل وحتى مرضية. ففي

افتتاحية كتابه «الانتحار»، يشير إميل إلى أن الكتاب لا يتحدث فقط عن «أسباب سوء التكيف العام المعاصر الذي تشهده المجتمعات الأوروبية»، بل يقترح «وصفات علاجية قد تغيثه»[46]. يقرن إميل المستويات العالية للأنانية «بإضعاف النسيج الاجتماعي»، و «تحلل المجتمع»، و «الضعف الجمعي»، وهكذا[47].

لقد كانت الزيادة الرهيبة في أعداد الانتحار عبر القرن الماضي دليلا واضحا لإميل على وجود «ظاهرة مرضية» أصبحت «خطرا متعاظما كل يوم»[48]. وإذا كان التشخيص [يقصد لهذه الظاهرة المرضية] هو التكامل والتنظيم غير المناسب، فالشفاء هو دعوة للمنظمات الوظيفية التي كانت تستطيع توفير التنظيم وخصوصا التكامل الضروري للمجتمع لكي يؤدي وظائفه[49].

ولعله من المفيد مقارنة مناقشة إميل للامعيارية والأنانية مع تحليله للإيثار. لا توجد أي إشارة إلى أن الإيثار، حتى في شكله المتطرف، ظاهرة مرضية بأي حال من الأحوال. وبالرغم من أن المجتمعات شديدة التكامل تفرز معدلات انتحار مرتفعة، يزعم دوركايم أن هذه الانتحارات وظيفية بالنسبة للنظام الاجتماعي.

ويشرح دوركايم أن الانتحار الإيثاري يكون «مفروضا بواسطة المجتمع لغايات اجتماعية». فمن الملزم للنساء الهندوسيات أن يقتلن أنفسهن عقب وفاة أزواجهن أو للأتباع الشخصيين أن ينهوا حياتهم عندما يموت رئيسهم، لأنه، كما يجادل دوركايم، «لو سمح ببديل آخر لن يكون الخضوع الاجتماعي كافيا»[50]. أي أن هذه الانتحارات الإجبارية تساهم في نشر (وبالتالي دعم) خضوع الجزء للكل، وكذلك تفوق أعضاء الطوائف العليا على أعضاء الطوائف الدنيا وبرغم ذلك، يتعجب المرء من عدم تصنيف تلك الأفعال على أنها إعدام وليست انتحارا[51].

إن التساؤل حول ما يعد انتحارا يثير خطا مثيرا في النقد (دوركايمى)، وهو الخط الذي قد تطور على يد جاك دوجلاس Jack Douglas في كتابه «المعاني الاجتماعية للانتحار» The Social Meanings of Suicide.

وعلى نقيض أميل، يجادل دوجلاس بأن التنوع في معدلات الانتحار يعود إلى الاختلافات في طرق رصدها وليس في حادثة الانتحار نفسها[52].

هذا الخط في النقد، كما يدرك دوجلاس نفسه، يتسق مع جانب مهم للأستاذ نفسه.

حقيقة أنه بمثل هذا النوع من الأسئلة وصل اتجاه التكوين الاجتماعي لدوركايم إلى ذروة قوته. فالأستاذ دوركايم يعلمنا أن ما يعده الناس انتحارا سوف يتنوع وفقا للبيئة الاجتماعية. وربما كان الأستاذ دوركايم سيقول إن الحد الفاصل بين الانتحار، والتضحية، والاستشهاد، وحتى القتل، يتشكل اجتماعيا، وأنه ليس موجودا على الساحة جاهزا لقطفه مثل الثمار على الشجرة.

تدبر، على سبيل المثال، الرجل عديم المأوى الذي يرمي نفسه من فوق جسر. بمطالعة القصة في صحف اليوم التالي، يصيح المساواتي قائلا، «قتلة!».

إن «النظام» القهري اللامساواتي، كما يعتقد، قد دفع المخلوق الفقير، البريء إلى حتفه الذي لا يستحقه ولا يرغبه. أما الفردي، وهو يقرأ نفس الصحيفة، فيمر سريعا على القصة بلا تفكير يذكر، فيما عدا ربما إبداء الأسف للمأساة الشخصية التي تمثلها.

في التدرجية الهندية شديدة التقييد، سوف تعد حادثة المرأة التي تقتل نفسها عقب وفاة زوجها انتحارا (أو ربما تضحية). لكن بالنسبة لأتباع ثقافة فردية أو مساواتية، من الأرجح أن ينظر لهذا النوع من الموت على أنه إعدام.

أكثر من ذلك فإن طريقة تصنيف الموت لها أهمية حساسة في الحفاظ على الممارسة. فطالما ينظر إليها كانتحار (أو تضحية)، يمكن قبولها، أما تفسيرها على أنها إعدام قهري، فإن ذلك يعني التساؤل حول شرعيتها.

يقدم جاك دوجلاس مثالا على المعاني المتنافسة التي ارتبطت بحادث وفاة مارلين مونرو Marilyn Monroe [يقصد الممثلة الأمريكية الشهيرة](53). بالنسبة للفردي آين راند، سيقت مارلين إلى حتفها بسبب الحسد المساواتي على نجاحها، ففي رأيه يمكن النظر لموتها على أنه اغتيال مساواتي بالمعنى الحرفي.

أما بالنسبة لنورمان ميلر Norman Mailer، كان موت مارلين راجعا لفشلها في أن تصبح «أعظم ممثلة على قيد الحياة»، وكان هذا تأكيدا لدمار الفرد

الذي يفرزه مجتمع شديد التنافسية. كان الأستاذ دور كايم سيقول إن انحيازات الناس الثقافية تقوم بدور المصفاة التي تصفى الأحداث من خلالها لكي تدعم أنماط حياتهم.

إن رؤية مشكلة الانتحار على هذا النحو ترد الوظائف بلا غموض إلى مركز الساحة. فنحن نتنبأ بأن الناس سوف يصنفون الانتحار ويضفون المعاني عليه بطرق سوف تحمي نمط حياتهم. ويمكن شرح البناء الاجتماعي للانتحار من خلال مساهمته في مؤازرة نمط حياة ما وزعزعة استقرار الأنماط الأخرى[54].

الأستاذ وليس الصفير

من خلال مسح أعمال دوركايم، بدءا من «الأشكال الأولية» مرورا بـ «تقسيم العمل» و «الانتحار»، يمكن أن نستخلص أربع نتائج على الأقل. أولا، يصح لنا أن نتحدث عن دوركايم باعتباره قد سار على خط واحد في البحث. فهو معني من البداية للنهاية بشرح البناء الاجتماعي للواقع. ثانيا، أن التفسير الوظيفي كان مرتبطا تماما ببرنامج دوركايم حول البنائية الاجتماعية[55]. إذ عن طريق الكشف عن الوظائف (التي عادة ما تكون في نظر دوركايم خافية على المشاركين)[56]، التي تؤديها ممارسة ما، أو اعتقاد معين، يستطيع المرء، كما ذهب دوركايم، أن يتوصل إلى المصادر الاجتماعية للتفكير والعمل الفردي.

ثالثا، ما بين كتاب «تقسيم العمل» وكتاب «الانتحار» ظهر النمو في ثراء وتنوع الأنماط الاجتماعية. مع ذلك فالقوة النظرية الكامنة للتصنيف الرباعي الضمني الذي استخدم في كتاب «الانتحار»، لم تستغل تلك القوة إلى أن ظهر عمل ماري دوجلاس في السبعينيات، وبدلا من ذلك، عمل دوركايم أساسا في إطار الثنائية بين المجتمعات البدائية (أو «الآلية») والحديثة (أو «العضوية»). لقد كان (للأسف، في رأينا) هذا التصنيف الثاني هو الذي شكل أعمال معظم العلماء الاجتماعيين الذين اتبعوا نموذج دوركايم. ولم تكن النتيجة مجرد تجاهل المساواتية والقدرية كأنماط اجتماعية، بل التغاضي كذلك عن انتشار الفردية في ما يسمى المجتمعات البدائية.

لقد استمر التوتر عبر سائر أعماله (وخصوصا في كتابيه «تقسيم

العمل» و «الانتحار») بين إميل الصغير، الذي ينظر إلى الفردية كظاهرة مرضية لا اجتماعية، والأستاذ دوركايم، الذي يعالج الفردية كتكوين اجتماعي كأي نمط حياة آخر. ربما قد تميز إميل الصغير في الكمية ولكن الأستاذ دوركايم، كما نظن، كانت له الميزة الكيفية. وكلاهما هناك؛ لا أحد منهما «خاطئ» أو «سخيف»، كتعبير عن دوركايم. إن تعاطفنا، كما يدلل الباب الأول على ذلك، هو مع الأستاذ، وليس الصغير.

الهوامش

(1) فصل دوركايم «المفاهيم المدروسة والمنتقدة علميا» عن القيد الاجتماعي. كان يستطيع، بالطبع أن يقول إن هناك مفاهيم علمية قليلة. ومع ذلك، كما يلاحظ بلور Bloor بحكمة: «إن ذلك يمثل تسليما بالمبادئ. إنه... يفصل بين علم اجتماع المعرفة والمعرفة التي نأخذها مأخذ الجد». انظر :

David Bloor, "Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledgeس, Studies in the History and Philosophy of Science 13,4 (December 1982) : 267-97; quote on 292-93. Also see Mary Douglas, Implicit Meanings. Essays in Anthropology (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), xi-xii.

منذ ذلك الحين وورثته المتفقون يتصارعون حول ما إذا كان يقصد ذلك فعلا وعما إذا كان ذلك امتيازا ممنوحا. انظر مثلا :

Thomas F. Gieryn, "Durkheim's Sociology of Scientific Knowledgeس, Journal of the History of the Behavioral Sciences, April 1982, 107-29, esp. 108-10.

(2) Emile Durkheim adn Marcel Mauss, Primitive Classification, trans. R Needham (Chicago: University of Chicago Press. 1963), 11; first published in 1903.

(3) Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life: Study in Religious sociology, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 21-33; first published in, 1912

(4) Ibid., 30.

(5) Emil Durkheim, "The Realm of Sociology as a Science trans Everett K. Wilson, Social Forces, June 1981, 1054-70; quote on 1065.

(6) Emile Durkheim, The Rules of the Sociological Method, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller. ed. Grorge E. G. Catlin (Chicago: University of Chicago Press, 1938), first published in 1895. Durkheim, "Realm of Sociology esp. 1061-62.

(7) Paul Bohannan, "Conscience Collective and Culture in Kurt H. Wolff, ed., Emile Durhkeim, 1858-1917 (Columbus: Ohio State University Press, 1960). 77-96, esp. 79-80.

(8) Durkheim, The Elementary Forms, 29.

(9) Koenrad W. Swart, "Individualism in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860), Journal of the History of Ideas 23, 1 (Jan. March 1962) : 77-90; quote on 78.

(10) Ibid., 80-84

(11) Robert A. Nisbet, Emile Durkheim (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1965), 57.

(12) Ibid. 58.

(13) انظر : Aaron Wildavsky, "Rationality in Writing: Linear and Curvilinear Journal of Public Policy 1, pt. 1 (February 1981) : 124-40; also in Wildavsky, Craftways (New Brunswick, N. J. :

Transaction Publishers, 9-24.

(14) من أجل مثال معاصر، جدير بالذكر لصدقه، انظر افتتاحية ماري دوجلاس التي تعترف فيها «بأنه الكتاب الأول الذي كان يجب أن أكتبه بعد الكتابة عن العمل الميداني الأفريقي». انظر :

Mary Douglas, How Institutions Think (Syracuse: Syracuse University Press, 1986).

(15) Durkheim, The Elementary Forms, 52-53,56.

(16) Ibid. 258, 388.

(17) Douglas, Implicit Meanings, xiv.

(18) Ibid

(19) Durkheim and Mauss, Primitive Classification.

(20) Durkheim, The Elementary Forms, 257-58, 17, 475, 420.

لم يكن دوركايم، بالطبع، أول من حلل الظواهر الدينية من منظور وظيفي. فقد رأينا فعلا أن مونتسكيو، كونت، وسبنسر تبنوا جميعا اتجاها وظيفيا في جوهره لتفسير ثبات الدين. كما كان تفكير دوركايم في هذا الموضوع متأثرا مباشرة بمؤلف ويليام روبرستون سميث William Roberston Smith

بعنوان «ديانة الشرقيين» The Religion of the Semites (الذي نشر عام 1889، أكثر من عشرين عاما قبل كتاب «الأشكال الأولية»)، الذي قدم أطروحة أن «الدين لم يوجد لإنقاذ الأرواح ولكن لحفظ ورفاهية المجتمع». مذكور في :

Mary Dluglas, Purity and Danger (London: Routledge and kegan paul, 1966), 19. Also see E. E. Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion (London: Oxford University press, 1965). chap. 3.

إن الإشارة إلى ديون دوركايم الثقافية لا تقلل بأي حال من أصالة صياغته. وحسنا لو تذكرنا القول المأثور لألفريد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead بأن «كل ما له أهمية قد قيل من قبل بواسطة شخص ما ولكنه لم يكتشفه».

(21) تدبر، على سبيل المثال، وصف تيرنبول لأقزام غابة أيتوري. انظر كتابيه :

Colin M. Turnbull, The Forest People (New York: Simon and Schuster, 1961).

———————, Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies (Garden City, N. Y. : Natural History Press, 1965).

(22) Durkheim, The Elementary Forms, 423.

(23) يبدو مؤكدا أن مقصدنا ليس القول بأن أنماط الحياة اللاتراتبية لا تستخدم الماضي، ولكنها تستخدم الماضي بطرق مختلفة. فالمساواتيون، على سبيل المثال، قد يحافظون على إحساسهم بالغضب من خلال تذكير بعضهم البعض باضطهادات وآلام الماضي.

(24) Durkheim, The Rules of Sociological Method, 76-77.،

انتقد الأستاذ دوركايم كونت «للفشل في تقدير وجود الأجناس الاجتماعية». أخطأ كونت، كما لاحظ الأستاذ، في «ظنه بأنه كان يستطيع التعبير عن تقدم كل المجتمعات البشرية بما يطابق تقدم شعب ما وحده»(77).

(25) Emile Durkheim, The Division of Labor in Society (New York : Free Press: 1933) 49,173; first published in1893

(26) Ibid 200-01 ,. - . ينتقد دوركايم أيضا سبنسر وغيره بأسلوب الإقناع «النفعي» من أجل تطوير غائية غير شرعية في تفسير نمو تقسيم العمل. ويجادل دوركايم بأن الفوائد الناشئة عن تقسيم العمل لا يمكن أن تفسر انتشارها، لأنها تفترض أن الفاعلين لديهم تلك النهايه في أذهانهم . (ibid .165, ؛ كما أعيد إنتاج ارتباك دوركايم بسبب سبنسر في كتاب :،233-55

Raymond Boudon, The Logic of Social Action (London : Routledge and Kegan Paul, 1979), 153.

وبرغم صحة ذلك كنقد للفكر النفعي عموما، فهو ليس نقدا عادلا لسبنسر. يتبرأ صراحة من وجهة النظر بأن «المزايا أو المساوئ لهذا الترتيب. أو ذاك وفرت الدوافع لتأسيس والحفاظ على الترتيب؟ كما جادل سبنسر بأن «الظروف وليس النوايا هي الحاسمة». انظر :

Spencer, The Principles of Sociology, Vol 2 (New York: Appleton, 1896), 395.

وبالنسبة لسبنسر فإن البيئات وليس الأفراد هي التي تقوم بالانتقاء.

(27) استخدمنا هنا ترجمة :

Steven Lukes, Emile Durkheim : His Life and Work (Stanford : Stanford University Press, 1985), 145.

(28). Durkheim, The Division of Labor, 204. .

يشارك ستيفن لوكيس دوركايم في انحيازه، مجادلا بأن «الافتراض بأن... نظاما واسعا للمساومة والتبادل... كان سيعد نظاما مقابلا للفوضى هو افتراض ورثه سبنسر عن آدم سميث ومدرسة مانشستر».

انظر : Luke, Emile Durkhein, 143

(29) Emile Durkheim, "Individualism and the Intellectuals, trans. S. Lukes and J Lukes, with note, Political Studies 17 (March 1969): 14-30, quote on 28.

(30) Durkheim, The Division of Labor, 102-03

على نحو مماثل، جادل جورج هربرت George Herbert Mead بأن «المجرم.. مسؤول عن الشعور بالتضامن، الذي ظهر بين هؤلاء الذين كان يمكن أن يتجهوا بدلا من ذلك إلى مصالح متباعدة تماما عن بعضها البعض.. هذا الاتجاه العدائي نحو منتهك القانون يحقق ميزة فريدة في توحيد كل أعضاء الجماعة». انظر له :

The Psychology of Punitive Justice, American Journal of Sociology 23 (1918) : 577-602; quote on591

(31) Durkheim, The Division of Labor, 108. .

(32) ترجمة هذه الفقرة من كتاب «تقسيم العمل» مقتطفة من :

Lukes, Emile Durkheim, 161.

(33). تبعا لما قاله ت. أنتوني جونز T. Anthony Jones، تدارك دوركايم خطأه فيما بعد. انظر لجونز

"Durkheim, Deviance, and Development: Opportunities Lost and Regained". Social Forces, June 1981, 1009-24, especially1012,1014. .

(34) Durkheim, The Division of Labor, 81; and Rules of Sociological Method, - 70.

(35) هناك أمثلة لهذا الاتجاه (الذي يأخذ حاليا اسم «نظرية العنونة») في :

Howard S. Becker, Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance (New York: Free Press, 1963); Kai T. Erikson, Wayward Puritans : A Study in the Sociology of Deviance (New York: Wiley, 1966); and E. M. Schur, Labeling Deviant Behavior: Its Sociological Implications (New York: Harper and Row, 1971).

Jack D. Douglas, The Social Meanings of Suicide (Princeton: Princeton University Press, 1967), (36)
16: Emile Durkheim, Suicide: A Study in Sociology (Glencoe, I11.: Free Press, 1951), 46; first published . in1897.

بالإضافة لإظهار عدم ملاءمة اتخاذ سيكولوجية الفرد كتفسير للانتحار، كان دوركايم مهتما أيضا بتكذيب تفسيرات الانتحار التي ترتكز على البيئة الموضوعية المادية : «قد يقتل رجل نفسه في أوج ظروف الوفرة»، كما لاحظ، «وآخر يقتل نفسه وهو في حضن الفقر.. فلا يوجد شيء لا يصلح كمناسبة للانتحار» (Suicide,298,300).

(37) عرف دوركايم الانتحار بأنه «كل حالات الوفاة الناتجة مباشرة أو غير مباشرة عن فعل إيجابي أو سلبي للضحية نفسه، الذي يعلم أنه سيؤدي لتلك النتيجة» (Suicide,44). وعن طريق تبني تعريف يتطلب فقط معرفة الفرد لعواقب فعله (أو فعله السلبي) بأنها الوفاة، يعزل دوركايم نفسه هكذا عن الفهم الشائع للانتحار الذي يشترط أن يرغب الفرد في قتل نفسه. نوقشت آثار تعريف دوركايم في نظريته في :

Whitney Pope, Durkheim's Suicide: A Classic Analyzed
(Chicago: University of Chicago Press, 1976).

(38) في جداله بأن التيارات الاجتماعية («حالة البيئة الاجتماعية المتنوعة») تتسبب في تنوع معدلات الانتحار، أكد دوركايم أن الأنماط الرئيسية الأربعة للبيئة الاجتماعية موجودة في كل المجتمعات، وإن كانت بدرجات مختلفة. عندما تدخل هذه التيارات حالة توازن، ينخفض الانتحار؛ وعندما تزيد قوة ما على حساب الأخرى، تتناقض رفاهية المجتمع ويتطور شكل الانتحار بما يواكب أكثر البيئات الاجتماعية تطرفا. وكما يؤكد جاك دوجلاس : «تستخدم فكرة دوركايم هنا بأن التوازن بين الأنانية والإيثار والشذوذ هو المحدد الحاسم لمعدل الانتحار في المجتمع لمصلحة تحقيق الاتساق مع النظرية المعروضة في «كتاب الانتحار». ومع ذلك، فلأن دوركايم والجميع تقريبا قد تغاضوا عن هذه النقطة، فلن يقال الكثير عنها هنا» (The Social Meanings of Suicide,40

(39) Sukheim, Suicide, 217, 281; also see 214-15

(40) .Ibid.،217,221.

(41) lbid.,258.

(42) .Ibid., 276n.

(43) هناك تطابق مشابه أشار إليه :

David Ostrander, "One-and Two-Dimensional Models of the Distribution of Beliefs in Mary Douglas, ed., Essays on the Sociology of Perception (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), 17-18.

(44) Barclay D. Johnson, "Durkheim's One Cause of Suicide:, American Sociological Review 30 (1965) : 875-86, esp. 883-84. Also see Andrew F. Henry and James F. Short, Jr.,Suicide and Homicide (Glencoe, I11.: Free Press1954), 64.

يمكن للمرء أن يجد عددا من المواضع في كتاب «الانتحار» يبدو فيها أن إميل قد أسقط من اعتباره اللامعيارية (التنظيم) والأنانية (تكامل الجماعة). انظر، مثلا، ص 382، حيث يكتب أن اللامعيارية «تنبع من افتقاد قوى جمعية في مواضع معينة بالمجتمع، بمعنى تلك المواضع التي تتأسس فيها الجماعات من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية».

(45) . Durkheim, Suicied, 252.

(46) Ibid. ,37 .

(47) Ibid.,281,214

(48) Ibid.,370 .

(49) Ibid., 381-82; Lukes, Emile Durkheim, 225.

(50) Durkheim, Suicide, 220.

(51) نفس السؤال أثير في: Raymond Firth, "Suicide and Risk-taking in Tikopia Society", in Anthony Giddens, ed., The Sociology of Suicide: A Selection of Readin (London: Frank Cass, 1971), 212.

(52) J. Douglas, Social Meanings of Suicide, Also see J. M. Atkinson, Discovering Suicide (London : Macmillan, 1978); Atkinson "Societal Reactions to Suicide: the Role of Coroners Definitions in s. Cohen, ed., Images of Deviance (Harmondsworth: Penguin, 1971), 165-91; and Lincoln H. Day, "Durkheim on Religion and Suicide-A Demographic Critique", Sociology 21, 3 (August 1987) : 449-61.

(53) J. Douglas, social Meanings of Suicide, 218-20.

(54) أين اليقين؟ إن الشخص العادي (أي جميعنا خارج تخصصاتنا) مواجه بسلسلة مذهلة من التقارير المتعاقبة عاما بعد عام، التي يقال فيها إن دوركايم قد تم دحضه، أو قد انتصر مرة أخرى، أو شيء بين ذلك. يمكن للقراء المهتمين مطالعة :
James R. Marshall and Robert A. Hodge, "Political Integration and the Effect of War on Suicide: United States, 1933-76", Social Forces 58, 3 (March 1981) : 771-78; Steven F. Messner, "Societal Development, Social Equality and Homicide: A Cross-National Test of a Durkheimian Model, Social Forces 61, 1 (September 1982) : 225-40; K D. Breault and Karen Barkey, "Comparative Analysis of Durkheim's Theory of Egoistic Suicide , Sociological Quarterly 23 (1982) : 321-31; K. D. Breault, "Suicide in America: A Test of Durkheim's Theory of Religious and Family Integration, 1933-1980", American Journal of Sociology 92, 3 (November 1986) : 628-56; and Day, "Durkheim on Religion and Suicide.

(55) الدليل على أن مفهوم الوظيفة يحتل قلب فهم دوركايم للعلم الاجتماعي، يوجد في محاضرته الافتتاحية في جامعة بوردو، التي أشار فيها إلى أنه «من صميم دراسة الوظائف أننا يجب، وفوق كل شيء أن نطبقها بأنفسنا». كان التحليل الوظيفي مركزيا في العلم الاجتماعي، كما شرح دوركايم، لأنه فقط عندئذ يستطيع المرء «أن يحدد شروط حفظ المجتمعات»، وهو ما كان، بالنسبة له، «هدف علم الاجتماع (Lukes, Emile Durkheim 138-39)

(56) انظر، مثلا، كتابه «الأشكال الأولية» حيث يكتب دوركايم أن «الأسباب التي يبرر بها المؤمنون (سلوكهم) ربما تكون، وهي عموما كذلك، خاطئة؛ لكن الأسباب الحقيقية لا تختفي، ومن واجب العلم أن يكتشفها».

8 ماركس

لقد وجهنا عبر هذا الباب سؤالين لهؤلاء الأساتذة في الفكر الاجتماعي: هل استخدموا التفسير الوظيفي، وهل ذهبوا إلى ما وراء ذات النمطين من الفئات التحليلية ـ التدرجية والفردية؟ من السهولة حسم السؤال حول التفسير الوظيفي، برغم حقيقة أن الماركسيين كانوا من بين أهم النقاد المفوهين للوظيفية. ومن شكاواهم الرئيسية أن التحليل الوظيفي يخفق في الاعتداد بالتغير وأنه منحاز نحو الحفاظ على الوضع القائم. إلا أنه وبتجاوز الشعارات يجد المرء أنه لم تعتمد مدرسة فكرية أخرى على التفسير الوظيفي أكثر منهم، ونقصد التفسيرات التي يشرح فيها العمل أو المعتقد من خلال نتائجه. حتى احباطاتهم من الوظيفية كثيرا ما تكون وظيفية في طبيعتها ـ لاحظ مثلا، طرح مايكل بوراوي Michael Burawoy الأخير بأن «الوظيفية البنائية قدمت إطارا ثقافيا للاحتفاء بفضائل المجتمع الأمريكي»[1].

على الرغم من ذلك، فإن السؤال حول الفئات التحليلية أكثر صعوبة. من ناحية لأن ماركس لم يكن لديه تصنيف رسمي؛ ومن ناحية أخرى أن نظرية ماركس تطورية حيث تفسح الرأسمالية

الطريق للشيوعية، ولهذا شعر بأنه من الضروري توضيح أن هناك نمطا آخر قد وجد قبل الرأسمالية. بهذه الطريقة كان سيتسق في جداله بأنه مثلما أفسح المجتمع البدائي المساواتي الطريق أمام التدرجية الإقطاعية، التي تم تجاوزها بدورها بواسطة أسواق الفردية، كذلك ستتقلب الرأسمالية على يد الشيوعية.

بعد تلك اللمحة السريعة في تفسير ماركس الوظيفي، سوف نقوم بالبحث عن استخدامه لأنماط الحياة المختلفة. ونبدأ بنظرية ماركس حول المادية التاريخية، وهي مادية material بمعنى أن الاقتصاد السياسي الأكثر إنتاجية في وقت معين ينتصر على الأنماط الأخرى لتنظيم الإنتاج، وتاريخية historical بمعنى أن هذا التفوق التقني أو الإنتاجي يتغير عبر الزمن، إلا، بالطبع، حينما تظهر الشيوعية تفوقها.

المادية التاريخية لماركس

لقد نوقشت قضية أن التفسير الوظيفي متضمن في نظريات كارل ماركس Karl Marx (1818 ـ 1883)، وبشكل أكثر إقناعا على يد ج. أ. كوهن في كتابه «نظرية التاريخ عند كارل ماركس»[2] Karl Marx's Theory of History. يجادل كوهن بأن نظرية ماركس عن المادية التاريخية، كما صيغت في مقدمة كتابه الشهير عام 1859 «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي»[3] A Contribution to the Critique of Political Economy، تتضمن نوعين من التفسيرات الوظيفية:

1 ـ أن قوى الإنتاج (أدوات الإنتاج: الأدوات، الآلات، المواد الخام، وهكذا، والعمل : المهارات، المعرفة التقنية، وهكذا) تفسر علاقات الإنتاج (توزيع القوة الاقتصادية).

2 ـ أن علاقات القوة الاقتصادية تفسر البنية الفوقية القانونية، والحكومية والأيديولوجية. وتعد هذه تفسيرات وظيفية، في رأي كوهن، «لأنني لا أستطيع بغير ذلك أن أوفق بينها وبين أطروحتين ماركسيتين تاليتين، وهما تحديدا:

3 ـ البنية الاقتصادية (علاقات الإنتاج) في المجتمع تدفع نمو قواه الإنتاجية.

4 ـ أن البنية الفوقية في المجتمع تعمل على استقرار بنيته الاقتصادية[4].

تؤكد المقولتان الثالثة والرابعة أن علاقات القوة الاقتصادية وظيفية (لها آثار إيجابية) بالنسبة لنمو قوى الإنتاج، وأن البنية الفوقية وظيفية بالنسبة لاستقرار العلاقات الاقتصادية (التي يطلق عليها ماركس اصطلاح «القاعدة» base). يدرك كوهن أن «هذه المزاعم لا تتضمن بذاتها أن البنى الاقتصادية والبنى الفوقية تفسر» بالوظائف المعلنة: فربما يكون «أ» وظيفيا بالنسبة لـ «ب» برغم أنه ليس صحيحا أن «أ» يوجد لأنه وظيفي بالنسبة لـ «ب»[5]. ولكن عند مزجهما مع المقولتين الأولى والثانية، اللتين تشيران إلى التفوق التفسيري للقوى الإنتاجية على العلاقات الاقتصادية، وتفوق العلاقات الاقتصادية على البنية الفوقية، يصبح ضروريا أن يفسر ماركس على أنه يقدم، لا مجرد مقولة وظيفية عن تأثير «أ» على «ب» بل، «تفسيرا وظيفيا لـ «أ» بالنظر إلى تأثيره على «ب»». وعلى وجه الخصوص، يفسر النمط السائد للعلاقات الاقتصادية (القاعدة) من خلال احتياجات القوى الإنتاجية. وبنفس الطريقة، تفسر البنية الفوقية القانونية، والحكومية، والأيديولوجية من خلال احتياجات القاعدة الاقتصادية.

يسلم كوهن بأنه وحتى الآن «لم يجتهد الماركسيون كثيرا ليثبتوا أن (تفسيراتهم الوظيفية) صحيحة»[6]. غير أن المادية التاريخية، على ما تبدو، معقولة لدرجة كافية تسمح بالدراسة: فالقوى الإنتاجية تنمو، والعلاقات الاجتماعية ترتبط بالقوة الاقتصادية، كما تقوم الأيديولوجية بتبريرهما معا. وأفضل شيء هو الحكم الإسكتلندي: لم يثبت. وبدلا من تفتيش التاريخ بحثا عن أمثلة هي بطبيعتها لا تؤدي لنتيجة، نفضل أن نعرف أي المقارنات مع نظريتنا الثقافية تستطيع إفادتنا بخصوص العلاقات الوظيفية في المادية التاريخية.

إن إعطاء الأولوية للقوى التقنية - المادية أمر مضلل. فكل أنماط الحياة الأربعة، كما حاولنا إثباته، قابلة للانسجام مع أي مستوى في التنمية التقنية من الطبيعي أن يكون في حالة أفضل خلال مراحل معينة للتنمية الاقتصادية مقارنا بالآخرين. لكن يهمنا أن نبين أن أنماط الحياة الأربعة هي في الحقيقة ما يجعل التنمية التقنية ممكنة[7]. فالتقنيات تأتي وتذهب، لكن أنماط الحياة القابلة للنماء تكون معنا دائما. في رؤيتنا، وتستحق العلاقات الاجتماعية بالإضافة إلى الانحيازات الثقافية التي تبرر تلك العلاقات

أولوية تفسيرية، لأن أنماط الحياة هي التي تسبغ المعاني على التقنيات. «فالمعنى» ليس متضمنا في الأشياء. كما أن العنصر البشري هو الذي يتحكم في العنصر غير البشري، وليس العكس.

تقترب أطروحة ماركس الوظيفية الثانية التي تربط علاقات القوة الاقتصادية بالبنية الفوقية السياسية والأيديولوجية كثيرا من نظريتنا حول القابلية الاجتماعية للنماء. فنحن نتفق مع ماركس بأن «الناس، في الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، يدخلون في علاقات محددة لا يمكن التخلص منها كما تكون مستقلة عن إرادتهم»(8). والقول بأن مثل تلك العلاقات تفسر وظيفيا كثيرا من السلوك والمعتقدات الفردية هو طرح مركزي في نظريتنا. أما اختلافنا فيكمن في أن ماركس يقيد العلاقات الاجتماعية للفرد بصلة الفرد بوسائل الإنتاج. لقد خصصنا بقية هذا الجزء لأطروحة ماركس الثانية الخاصة بالعلاقات، بين القاعدة الاقتصادية والبنية الفوقية السياسية والأيديولوجية على أساس أنها (1) تقدم مدى أوسع للحوار بين النظرية الماركسية ونظريتنا الثقافية، وأن (2) معظم المراقبين، الماركسيين وغير الماركسيين على السواء، ينظرون إلى العلاقة الوظيفية بين القاعدة الاقتصادية والبنية الفوقية السياسية والأيديولوجية على أنها الأطروحة الماركسية الأساسية.

الغموض في النظرية الماركسية والثقافية

لا يوجد معلم يدرّس ما يسميه روبرت ميرتون Robert Merton «الوظائف الظاهرة»، ولا يبدأ أحد بالقول بأن عالم الخبرة والتجربة هو بالضبط كيفما يبدو. ليس ذلك خوفا من الرد المفحم، «لماذا، إذن، أحتاج إليك، سيدي الأستاذ؟». بدلا من ذلك يتخصص العلماء الاجتماعيون في الوظائف الكامنة: إننا نقول بثقة «ربما يبدو العالم هكذا»، «لكنه في الحقيقة شيء آخر، «ابق معي وسأريك كيف تميز بين الظاهر والحقيقة». بهذا المعنى، لا يعد ماركس مختلفا عنا وعن غيرنا.

يخبرنا ماركس أن الأشياء ليست أبدا مثلما تبدو في المجتمعات الطبقية، لأن الاستغلال لابد أن يخفى وراء الأقنعة حتى يتم الحفاظ على النظام الاجتماعي. ولأن الحكام لا يحبون التفكير في أنفسهم كمستغِلِين (بكسر

الغين)، مستفيدين على نحو غير عادل من عمل الآخرين، ولأن المستَغلين (بفتح الغين) لابد أن يظلوا جاهلين برعويتهم، خشية أن يتمردوا، لابد أن تحجب الحقيقة عن كل من الحكام والمحكومين على السواء. على سبيل المثال، يخفي النظام الرأسمالي للعمل الأجير، حيث تدفع أجور العمال بالساعة، «كل أثر لتقسيم يوم العمل إلى عمل ضروري وعمل فائض»[9]. هكذا يخدع العمال بالاعتقاد بأنهم عوضوا بدرجة مناسبة عن عملهم (تماما كما ينخدع أصحاب العمل بالاعتقاد بأنهم يقدمون تعويضا عادلا)، بينما يكون المنتج الفائض في الحقيقة منتزعا من العمال بواسطة الرأسماليين.

في الجزء الثالث من مؤلفه «رأس المال» Capital عبر ماركس عن اعتقاده بأن «كل العلم كان سيصبح تزيدا لا ضرورة له إذا طابق مباشرة بين الشكل الظاهر وجوهر الأشياء»[10]. إن الشيء الكامن في تلك المقولة، كما وضح ج. أ. كوهن في ملحق لطيف بعنوان «كارل ماركس وتلاشي العلم الاجتماعي»[11]، هو الاعتقاد بأن العلم الاجتماعي لن يظل ضروريا في مجتمع اشتراكي، لأن الاشتراكية، على خلاف الرأسمالية، ما كانت لترتكز على الخديعة. بدلا من ذلك، كان التخطيط الاشتراكي، من خلال خطة مفهومة ومنفذة شعبيا، سيخبر الجميع بما يحدث ولماذا. كان المجتمع الاشتراكي سيلغي كل المؤسسات، التي، تبعا لماركس، تمثل «حبسا للنشاط الاجتماعي، ودمجا لما ننتجه بأنفسنا في قوة موضوعية أعلى منا، تنمو خارج سيطرتنا، وتحبط توقعاتنا، وتذهب بحساباتنا إلى العدم»[12].

إن واحدا من بين الأشياء العديدة التي تغيرت جوهريا بالثورة الاشتراكية، هو استبدال الوظائف الكامنة بالظاهرة. فبإحلال تحقيق الذات محل القيد المؤسسي، كان سيمكن تفسير السلوك الفردي في مجتمع ماركس المستقبلي فقط بالنظر لما قال الأفراد إنهم أرادوه. أما وقد تحرر الناس من الضرورة، كانت الاشتراكية إذن ستحررهم من هذه المؤسسات الاجتماعية التي تشكل السلوك الإنساني (باستخدام عبارة ماركس) «من خلف ظهر» الفرد[13]. ولقد ولد البشر من طبيعة خيرة، ولن يتعرضوا للإفساد بعد ذلك من جانب المؤسسات الشريرة.

يكمن الاختلاف بيننا وبين ماركس في هذه النقطة، كما في نقاط

أخرى، حول المدى الذي استمر عليه موقف الغموض. بالنسبة لماركس، يقتصر الغموض على النظم الاستغلالية مثل الرأسمالية والإقطاع (التي تتماثل تقريبا مع الفردية والتدرجية على التوالي). أما في رؤيتنا، فيسرى الغموض على كل أنماط الحياة. فليست هناك أنماط حياة متميزة. فالفتشية Fetishism [يقصد التقديس الأعمى]، التى عرفها ماركس بأنها «علاقة اجتماعية بين الناس تمثل، في نظرهم، شكلا رائعا للعلاقة بين الأشياء»[14]، هي ملمح مميز لكل أنماط الحياة، فيما عدا أن مضمونها يختلف حسب انحيازها الثقافي. والقول بأن التدرجية تستثمر رمزا ملكيا ذا قوة خاصة أو أن أنصار المساواة يطالبون «بتوازن الطبيعة» لوقف التنمية غير المرغوبة، لا يجعل من أتباع هذه الأنماط الحياتية أكثر أو أقل غموضا من رجل الأعمال الذي يدعي أنه يتنبأ على نحو أفضل من الغير بمسار سوق الأوراق المالية (البورصة). وإذا ما أريد لنمط حياة أن يبدو معقولا سواء بالنسبة لأتباعه أو للمتحولين إليه، فلابد أن يجعل ما يبنى اجتماعيا يبدو كجزء من النظام الطبيعي. فما نحتاج إليه إذن هو نظرية تستوحي كيفية قيام كل أنماط تنظيم الحياة الاجتماعية، وليس فقط تلك التي لا نحبها، بإعادة إنتاج نفسها.

مطالبة ماركس بوضع متميز

يعد زعم ماركس بوجود نمط حياة متسام وثيق الصلة بحجة تمتع النظرية الماركسية بوضع متميز. يعلل جورج لوكاش، من بين آخرين، تميز الماركسية بأنها نظرية البروليتاريا، تلك الطبقة الوحيدة التي تعمل لمصلحة الإنسانية أكثر من مصالحها الطبقية الضيقة. وبالنسبة لماركس، تعتبر النظريات المنافسة التي طورها علماء اجتماع بورجوازيون بمنزلة أيديولوجيات يجب فضحها أكثر من كونها رؤى منافسة للواقع الاجتماعي. وبشكل أكثر تحديدا، فالنظرية تفسر من خلال وظيفتها في إضفاء الشرعية على سيطرة الطبقة الحاكمة. ولو كانت الرؤية الماركسية قد عممت على كل أنماط الحياة، لفكرنا فيها بشكل أفضل.

إننا إذا وجدنا موقفا فوق الصراع، أي منظورا متحررا من الانحياز، كالذي يدعيه ماركس لنظريته إذن لتحتم علينا السعي إلى تلك المرتفعات

الشامخة. فمن ذا الذي كان سيحدق «من خلال نظارة مظلمة» إذا تمكن من الرؤية بوضوح شفاف؟ ومع ذلك، إذا لم تتوافر سوى رؤى جزئية، كما نظن، فإن أفضل ما يستطيعه الإنسان هو محاولة فهم كل مصدر للانحياز، بنقده من منظور الانحيازات الأخرى. إن كهف الاعتزالي، الذي ليس هو بالقطع المحطة التي ينطلق منها هؤلاء الذين يسمون أنفسهم منظرين نقديين ينطلقون لدراسة أقرانهم من الناس، هو استثناء وحيد فقط من هذا القيد. ينجرف الاعتزالي إلى نمط حياة له انحيازه المتميز : البعد عن كل الاندماج الاجتماعي القهري. ولأن نقد أتباع نمط الحياة الاندماجية كان سيؤدي إلى قهرهم (أو إلى تقديم تبريرات، بأي درجة، للتدخل في حياتهم)، فلابد أن ينسحب الاعتزالي من خلال التأمل الهادئ. وإذا تخير طريقة الرفض الحاد، فسوف ينتهي إلى موقع آخر: ضمن المساواتيين.

هل تتعارض التعددية الجوهرية لدينا مع الاعتراضات المعتادة على المقولات النسبية، وتحديدا، إذا كنت أدعي أن حقيقتك جزئية، فلابد أن تكون حقيقتي جزئية أيضا. وهل كل النظريات ذات الأساس الاجتماعي، ثقافية أو ماركسية، زائفة؟ إن أساسها الاجتماعي أمر ثابت؛ لكن زيفها ليس حتميا. تطلق ماري دوجلاس على مقالها الرائد عنوان «الانحياز الثقافي»، موضحة بذلك أن كل إدراك منحاز، ولكنه ليس بالضرورة غير حقيقي. فكل انحياز ثقافي ربما يكون صحيحا في ظل ظروف مختلفة. وعدم وجود وضع متميز لا يعني أننا لا نستطيع الاقتراب من الحقيقة، ولكن بالأحرى أن كل انحياز يجب أن يقيم نقديا. وإذا كنا نستطيع كشف الوهن في كل نمط حياة، غير أننا لا نستطيع خلق نمط حياة إلهي خال من الضعف أو الوهن.

يفترض ماركس أحيانا أن الكشف عن الوظيفة التي تؤديها النظرية للطبقة يحرره من مسؤولية تمحيص صحة النظرية.. وإذا «لم تكن الأفكار الحاكمة سوى التعبير المثالي عن العلاقات المادية المسيطرة كما يذكر ماركس في مؤلفه «الأيديولوجية الألمانية» The German Ideology[15]، لكان من السهل إذن معرفة لماذا يصبح البحث عن مجموعة الأمور الخفية التي تدفع الفكرة بديلا عن الكشف عن الحقيقة في تلك الفكرة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، ينبذ ماركس كانت Kant على أنه «المتحدث المبرأ من الرذائل»

في البورجوازية الألمانية، ويسخر من جيرمي بنثام Jeremy Bentham باعتباره «كاهن الثقافة البورجوازية المألوفة، التافه، المتحذلق، ومتجلد اللسان»[16].

قد أحسنّا الفعل، كما اقترح كل من جون إلستر Jon Elster وكوهن، بفصل أصول النظرية عما يتبعها من انتشار وقبول. ويقترح إلستر «أن نفهم (ماركس) بشكل أكثر رفقا على أنه يشرح لا الظهور الفعلي لرؤى مالتوس Malthus أو كانت Kant، ولكن ما ترتب عليها من انتشار وقبول»[17]. على نفس النحو يشعر كوهن، وهو الأكثر ترفقا، بوجود «آثار للآلية الداروينية في ماركس، وهي فكرة أن أنساق الفكر تنتج في ظل استقلال مقارن عن القيد الاجتماعي، لكنها تستمر وتكتسب حياة اجتماعية باتباعها عملية تصفية تنتقي من خلالها أولئك الأكثر تكيفا للخدمة الأيديولوجية»[18]. فالتمييز بين الإصرار والظهور كان سيسمح للماركسيين بتجنب الميل لمعالجة المثقفين على أنهم خدام الطبقة، مع الاستمرار في تأسيس الأيديولوجية على العلاقات الاجتماعية.

يشكل «نموذج المصفاة» للأيديولوجية الذي يرتكز على البحث وما يتبعه من اختيار، كما يجادل كوهن، اجتهادا في التفسير الوظيفي. فالمثقفون الذين ينتجون الأفكار لا ينوون (أو لا يحتاجون إلى) تقديم نتائج نافعة للطبقة الحاكمة. لكن أعضاء الطبقة الحاكمة، الذين يفتشون دائما عن طرق لتبرير سيطرتهم، سواء أمام أنفسهم أو أمام الغير، ينتقون تلك الأفكار التي يظنون أنها ستضفي الشرعية على حكمهم. وهكذا، فبرغم أن النتائج النافعة لا تلعب أي دور في «ظهور» فكرة ما، فإنها تفسر فعلا لماذا تنتشر بعض الأفكار بينما تبدو أفكار أخرى وكأنها تصادف آذانا صماء.

يميل الافتراض بتجانس الطبقة الحاكمة لأن يكون عائقا أمام محاولة ماركس بناء علم اجتماع المعرفة. فتبعا لماركس، «فإن الطبقة التي تمتلك أدوات الإنتاج المادي تحت تصرفها، لديها سيطرة في نفس الوقت على وسائل الإنتاج العقلي، حتى يمكن وبصفة عامة، أن تخضع لها أفكار أولئك الذين يفتقرون إلى أدوات الإنتاج العقلي»[19]. لكن إذا كان هدف علم اجتماع المعرفة هو تحديد أي أفكار تتماشى مع أي منظومة من العلاقات الاجتماعية والتبريرات الأيديولوجية، فإن ماركس يعوق هذا المسعى بافتراضه (أو، على نحو أكثر دقة، إلى المدى الذي يفترض فيه) أن منظومة واحدة من

الأفكار - أي أفكار الطبقة الحاكمة - سوف تنتشر عبر المجتمع بأسره. تطور سوف نحاول إثباته في الجزء التالي، أن نبين أن نظرية الثقافة يمكنها تطوير مفاهيم ماركس عن طريق زيادة التنوع في الانحيازات الثقافية التي يمكن وجودها في المجتمع.

ما وراء هيمنة الفردية

تكمن قوة ماركس كمنظر في انتباهه لكيفية تماسك الفردية كنمط حياة عن طريق العمل «من وراء ظهور» الأفراد على صياغة التفضيلات؛ أما ضعفه، الذي رأينا أنه يتقاسمه مع آخرين عديدين، فهو افتقاد التنوع في صياغته الفكرية للعلاقات الاجتماعية. ومثل العديد من المفكرين الآخرين في عصره، يودع ماركس التدرجية في ذمة التاريخ. كما أنه ينزل بالقدرية إلى مرتبة الوجود الاجتماعي الذي يفتقد آليات دعمه الخاصة، بينما يطرح المساواتية بإسقاطها بعيدا على المستقبل، أو وضعها، كما سنرى، في غياهب الماضي، دون أن يحللها. فلماذا لا يكون للمساواتية، كالتدرجية والفردية من قبلها، آلياتها وتناقضاتها الداخلية الخاصة بها؟

إن الافتتان بالسؤال حول كيف يعيد النظام الرأسمالي إنتاج نفسه، وهو سؤال جيد عن أي نظام، يقود ماركس إلى الموقف الوظيفي القائل بأن السلوك يمكن تفسيره بواسطة نتائجه النافعة للطبقة الرأسمالية. لكن رؤيته المبالغ فيها لسطوة الفردية تقوده (وأتباعه) إلى النظر لأي نموذج سلوكي تقريبا من خلال منفعته للرأسمالية. ولو أنه أهمل إمكانية تفسير بعض الأنماط السلوكية على نحو أفضل بالنظر إلى نتائجها النافعة لأتباع أنماط الحياة المنافسة.

لنأخذ، على سبيل المثال، اللامبالاة بين الجماهير. لاحظ ماركس أن الاتجاه القدري بين المضطهَدين (بفتح الهاء) هو بمنزلة رصيد عظيم للطبقة الرأسمالية، وهنا كما في مواضع أخرى، لا يعالج ماركس ذلك كنتيجة تحدث بالمصادفة، ففي رؤية ماركس، يمكن «تفسير» الاتجاهات القدرية لدى المستغَلين (بفتح الغين) من خلال المنافع التي تجلبها مثل تلك الاتجاهات للمستغِلين (بكسر الغين).. ونتساءل، أليس ممكنا أن تفسر الاتجاهات القدرية، بل وبشكل أفضل، من خلال المنافع التى تعود على

المستغَلين (بفتح الغين)؟

يقدم جون إلستر في نقد لأطروحة ماركس، تفسيرا بديلا يبرز النتائج النفسية النافعة المحتملة التي تعود على أنصار الأفكار القدرية. يشير جون إلستر، متبعا في ذلك بول فين Paul Veyne، إلى أن الاتجاهات القدرية تقلل التخبط الإدراكي لدى القدريين بتعليمهم ألا يريدوا مالا يستطيعون الفوز به[20]. وهكذا فيجب ألا نبحث عن تفسير للاتجاهات القدرية في (أو، على الأقل، ليس فقط في) وظيفتها بالنسبة للفردية ولكن في نتائجها بالنسبة لأعضاء نمط الحياة القدري.

لقد وفقّ إلستر في استثنائه لتفسير ماركس للامبالاة على أنه تفسير وظيفي غير ناجح، وذلك لفشله في تحديد كيف تتسبب ما تؤديه الاتجاهات القدرية من منافع للفردية في التصاق القدريين بهذه المعتقدات. وإذا كان تفسير إلستر متفوقا على تفسير ماركس، فليس ذلك، كما يزعم إلستر، لأن تفسير ماركس وظيفي الشكل وأن تفسيره ليس كذلك. إن تفسير إلستر المرتكز على اعتبارات نفسية - بمعنى أن الالتصاق بالمعتقدات القدرية يفسر عن طريق الوظيفة التي تؤديها تلك المعتقدات، بالنسبة للراحة النفسية لأولئك المرتبطين بعلاقات اجتماعية قدرية - ليس أقل وظيفية في طابعه من ذلك الذي قدمه ماركس. والفرق هو أن إلستر يقدم آلية فردية المستوى تفسر كيف تصبح نتائج المعتقدات الوظيفية سببا لها. إن نظرية ماركس معيبة، ليس لأنها وظيفية الطابع، ولكن لأنها لا تدرك أن القدرية نمط حياة، يصوغ، كما تفعل الفردية، تفضيلات أعضائه.

كما يتضح القصور في مقولة السطوة الرأسمالية أيضا في محاولة ماركس لتفسير أسباب عدم سيطرة الرأسمالية، وخصوصا في إنجلترا، مباشرة على جهاز الدولة. فالتنازل عن الامتيازات للأرستقراطية، كما شرح ماركس، خدم المصلحة طويلة المدى للرأسماليين الإنجليز لأن الصراع السياسي بين الحكام والمحكومين، جعل خطوط الصراع الاقتصادي بين المستغِلين (بكسر الغين) والمستغَلين (بفتح الغين) ضبابية[21]. هذه المقولة المصوغة بمعنى الأثر غير المقصود في خسارة صراع القوة، كانت ستعد غير مرفوضة. ولكن كتفسير وظيفي كامن «للتنازل» الرأسمالي عن الامتيازات، فإنها تصبح إشكالية، لأن مثل تلك الاستراتيجية غير المباشرة،

كما قد أشار إلستر، تتطلب أن يكون العمل مقصودا ومتعمدا من جانب الرأسماليين[22].

إن ميل ماركس لتفسير حتى النكسات الواضحة بالنظر إلى نتائجها النافعة للرأسمالية يعود في معظمه، كما نعتقد، لرؤيته الغائية للتاريخ. فلأن النتيجة محسومة مسبقا وأن على الرأسمالية أن تنتصر لكي تنجز دورها «التاريخي العالمي»، وإن كان لفترة، هناك ميل قوي لدى ماركس (والماركسية) لتقليل أهمية السلوك الذي قد يفيد أنماط الحياة المنافسة. إن رؤيته الغائية للتاريخ، وليس استخدام التفسير الوظيفي بحد ذاته، هي التي تجعل ماركس عرضة على وجه الخصوص للاتهام بالغائية غير الشرعية التي وجهها إلستر. ولأن نظريتنا الثقافية لا تفترض هدفا معروفا أو اتجاها معينا للتاريخ، فهي توفر ما نعتقد أنه قاعدة أكثر تماسكا يمكن بناء عليها إعادة إحياء التفسير الوظيفي. وعلى نقيض الماركسية، التي كثيرا ما تبدو أنها تفترض، مثل لولا Lola، أن أي شيء يحتاج إليه رأس المال، يحصل عليه، فإن نظريتنا تدرك أنه ليس هناك ما يضمن أن نمط حياة ما سوف يبقى ويتسع في مكان وزمان معينين.

إن «تنازل» البورجوازية الإنجليزية عن الامتيازات الذي وصفه ماركس هو أمر يمكن فهمه من وجهة نظر ثقافية ـ وظيفية، تسمح بضعف الفردية وبالتعاون بين أنماط الحياة، فنفور الفرديين من ممارسة قوة الدولة يجب ألا يكون انعكاسا لحاجات رأس المال أو المهارة الفطرية للرأسمالية. وبدلا من ذلك يمكن تفسير مثل هذا السلوك من خلال قبول الفرديين للائتلاف مع التدرجية، التي كانت سلطة الدولة فيها مقيدة وكان المساواتيون مرفوضين. وكما يشرح ج. د. هـ. كول G. D. H. Cole كان الرأسماليون قانعين بالحكم الأرستقراطي «بشرط ألا تتطرف الحكومة في حكمها، وأن تحمي ممتلكاتهم من مؤيدي المساواة في القاعدة»[23]. وإذا انتهكت شروط التحالف ـ مثلا، لو حاولت الحكومة زيادة تنظيم السلوك الاقتصادي جوهريا ـ ربما يؤدي إلى استثارة الفرديين فينشقوا.

تتميز ثنائية ماركس بين المستغِل (بكسر الغين) والمستغَل (بفتح الغين) بفضلها في تأكيد الصراع، لكن بها عيبا مزدوجا هو التهوين من شأن التعاون وإسباغ الوظائف على جماعة واحدة فقط، هي المستغِلون (بكسر

الغين). وفي اعتقادنا أن أنماط الحياة لا تعيش في عالم صفري الحصيلة. فربما يفيد التعاون الثقافي كل أعضاء التحالف. فالفردية، على سبيل المثال، ربما تستفيد من التحالف مع التدرجية بتوفير السلطة المركزية اللازمة لردع الاعتداء الأجنبي، وربما تكسب التدرجية نموا اقتصاديا قد لا تستطيع إنجازه بغير ذلك. ولا يعني التعاون، بالطبع، غياب المناورة (أو الاستغلال إذا أردت). ولكننا نريد التأكيد على أن الاستغلال ليس هو الاحتكار من جانب نمط حياة وحيد. فأنصار كل نمط حياة يدخلون في علاقات مناورة مع المنافسين. والاعتزاليون فقط هم الذين لا يناورون أو يخضعون للمناورة، لكنهم ما كان لهم مواصلة، نمط حياتهم المميز وإعادة إنتاجه، إذا لم يكن هناك دائما نظام للمناورة بين أنماط الحياة الاندماجية الأربعة لكي ينسحبوا منه.

لو حدث أن كل أعضاء هذا النظام المناوراتي يلغون أنماط حياتهم المفضلة ويندفعون قدما نحو نمط الحياة الانعزالي، لأصبح هذا النمط غير قابل للعيش فيه قبل أن يصله أي منهم. ولحسن الحظ أن معظم أنصار أنماط الحياة الاندماجية، ولمعظم الوقت، يجدون نمط الحياة الاعتزالي بغيضا. ويجب أن نشدد على أن نمط الحياة الانعزالي ليس متحررا من الانحياز. فانحيازه، على نقيض أنماط الحياة الأربعة الأخرى، هو ضد المناورة، سواء بممارستها أو بقبولها. وبالتأكيد، كما سنوضح الآن، ليس هذا هو الانحياز الذي يدعم الشيوعية.

هل الشيوعية نمط حياة جديد؟

إن الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية الذي وصفه ماركس هو أمر معروف بالفعل، على أنه انتقال من التدرجية (البدائية تقنيا) إلى الفردية (المتقدمة تقنيا). نفس هذا التطور قد وصف في نظريات كل المفكرين الاجتماعيين العظام في القرن التاسع عشر. الجديد لدى ماركس هو تقديم الشيوعية كصيغة للتنظيم الاجتماعي، في كل من الماضي السحيق والمستقبل البعيد. ويثور التساؤل عما إذا كانت الشيوعية تقدم شيئا جديدا تحت الشمس، وهل قد اكتشف ماركس أخيرا نمط حياة لا يمكن تصنيفه تحت أي من أنماط الحياة الخمسة التي ذكرناها؟

لم يصف ماركس مطلقا هذه الحياة المستقبلية للشيوعية بأي استطراد، ربما لأن ذلك كان سيحط من قدر النشاط الثوري، بتسهيل الأمر على الخصوم لكي يهجموا، وعلى المؤيدين لكي يختلفوا، أو فقط لأنه لم يتسع له الوقت. وبرغم ذلك يمكننا الحصول على بعض الإشارات لما كان يبدو عليه ذلك المستقبل الشيوعي، من خلال وصف ماركس لصورته المطابقة للأصل، أي الشيوعية البدائية.

يوثق كتاب موريس بلوش Maurice Bloch الجيد «الماركسية والأنثروبولوجيا» Marxism and Anthropology جهود ماركس للعثور في المجتمعات البدائية على نماذج لأنماط بديلة (بمعنى، بديلة للتدرجية الإقطاعية والرأسمالية التنافسية) في تنظيم الحياة الاجتماعية. يخبرنا بلوش أن ماركس وإنجلز Engels أرادا «أمثلة وحالات لكي يبينا، أن مؤسسات الرأسمالية تتسم بخصوصية تاريخية وبالتالي فهي قابلة للتغيير، ولكي يوضحا ذلك، بحثا عن أمثلة لمؤسسات كانت مختلفة عن مؤسسات الرأسمالية بقدر الإمكان»[24].

ألم تشتهر إنجلترا في العصر الفيكتوري بنظام الزواج الأحادي، والحياة العائلية، والملكية الخاصة؟ لماذا، إذن، كان ماركس ليجد شعوبا يوهمون بأنهم مختلطون على نحو غير شرعي، يتشاركون الجنس، ويمتلكون الأشياء على المشاع؟ ألم يكن السوق الرأسمالي لا شخصيا؟ كان ماركس سيؤكد على روابط القرابة في كل أنواع الالتزامات الأخلاقية التبادلية. لو كان الرجال مسيطرين في ظل الرأسمالية، كان سيجد جماعات تكون فيها النساء مساوية أو أفضل من الرجال. وهكذا اختلق ماركس (وإنجلز أيضا، الذي كان نشيطا في هذا المضمار[25]) صورة مجتمع غير متمايز بلا نظام للزواج، أو للعائلة، أو للأدوار الجنسية، أو للملكية الخاصة.

في هذا العالم البدائي كما صوره ماركس، يشرح بلوش، «لم يكن هناك استغلال، لم يكن هناك عدم مساواة من أي نوع، حتى بين الرجال والنساء»[26].

من هذا الوصف، كانت الشعوب البدائية تقنيا ستظهر وكأنها قد عاشت نمط حياة مساواتيا (فهو بالقطع ليس فرديا، أو قدريا، أو تدرجيا)[27]. هذا الاكتشاف أتاح إمكانية القول بأن الكائنات البشرية تستطيع مرة أخرى

أن تعيش حياة مساواة، ولكن هذه المرة، ومع التقنية المتقدمة، ستكون أفضل من قبل.

يصر العديد من الباحثين على أن ماركس لم يكن في الحقيقة من أنصار المساواة لأنه عارض المساواة في الظروف، والتي اعتبرها صورة منمقة تذكرنا بالحساسية البورجوازية المرهفة. أسوأ من ذلك، «فهو يراها في الممارسة»، كما يستخلص آلن وودز Allen Woods، «عبارة عن ذريعة للقهر الطبقي»[28].

بهذا، يستدل ماركس على أن أفكار الطبقة الرأسمالية القهرية، كالمساواة في المجتمع المدني وتكافؤ الفرص في اكتساب الملكية، هي في جوهرها لامساواتية.

فقط إلغاء الطبقات هو الذي كان سيحقق مساواة حقيقية. أما إذا كان ماركس يعارض المساواة في الظروف بحد ذاتها أو مجرد التعبيرات البورجوازية للمساواة، فهو أمر لا يمكن حسمه بالدليل المتاح.

أكثر من ذلك، يقال بإصرار إن هدف ماركس لم يكن التماثل. ويقول دارسو ماركس إنه بالأحرى تصور مجتمعا كان سيستطيع فيه الناس تحقيق إمكاناتهم تماما. كانت الشيوعية ستعطي كلا حسب حاجته من دون إعطاء الجميع نفس الشيء بالضرورة.

هذا الاعتراض تغيب عنه السمات المميزة لنمط الحياة المساواتي. فالسمة الرئيسية في المساواتية، كما قد بلورنا مفهوم نمط الحياة ذلك، ليس المساواة في الظروف المادية، ولكن المساواة في علاقات القوة. لا أحد، في نمط الحياة المساواتي، له الحق في أن يحدد لآخر ماذا يفعله أو ماذا يكون. بهذا المعنى للمصطلح، يعد ماركس مساواتيا تماما كما تعد الشيوعية رؤية مساواتية على نحو نموذجي.

لقد قصد من الشيوعية، كما فهمها ماركس؛ أن تكون حياة بلا تمايز. ففي كتابه «الأيديولوجية الألمانية»، عبر عن رؤيته للمجتمع الشيوعي على أنه مجتمع «لا يستحوذ فيه أحد على مجال للنشاط».

بدلا من ذلك، يستطيع الإنسان الشيوعي «أن يفعل شيئا اليوم وآخر غدا، أن يقتنص في الصباح، ويصيد بعد الظهيرة، ويربي الماشية في المساء، وينتقد بعد العشاء، تماما مثل ما أن لدي عقلا، دون أن أصبح قناصا أبدا،

أو صائد أسماك، أو راعي أغنام أو ناقدا»[29]. في هذا المجتمع المستقبلي لن يكون لكائن بشري السلطة في أن يحدد لغيره ماذا يفعله.

وفي رؤية ماركس، يتسم المجتمع الشيوعي لا بغياب السلطة فقط، ولكن أيضا، كما تشير كلمة «شيوعي»، بإحساس قوي بالمشاعية. سوف يشارك كل فرد في تسيير الشؤون العامة. وعلى نقيض السعي للذات، أي الفردية التنافسية في الرأسمالية، يتميز المجتمع الشيوعي بالتعاون والتنسيق التلقائي بين الأفراد.

إن مزج هاتين السمتين ـ المشاعية القوية وغياب السلطة ـ يظهر المجتمع الشيوعي كما تصوره ماركس على أنه يشبه عن قرب، نمط الحياة شديد الجماعية، ذا شبكة القواعد المحدودة الذي نطلق عليه عنوان المساواتية.

إذا كانت الشيوعية ـ كما قد حاولنا إثباته نمط حياة مساواتيا، لتوقعنا أنه سيواجه صعوبات تنظيمية معينة يمكن التنبؤ بها، في محاولة هذا النمط أن يحكم مجتمعا وليس مجرد أن ينتقد السلطات القائمة. وتخبرنا نظريتنا الثقافية أن أنماط الحياة المساواتية تواجه مشكلتين تنظيميتين تميزانها : (1) أنها غير قادرة على أن تأمر الأعضاء بالمساهمة في أغراض الجماعة. و(2) أنها تتطلب موافقة كل عضو على كل قرار بالجماعة. تعني «مشكلة الراكب الحر» Free rider أن أنماط الحياة المساواتية تمر بوقت عسير للحصول على الموارد من أعضاء الجماعة لتحقيق أهدافها، وأن اشتراط الإجماع بين الأعضاء يسفر عن شلل متكرر، وعدم اتخاذ أي قرار، والشقاق.

هناك مساران بديلان للخروج من تلك المعضلات المساواتية. الأول هو استبدال الفعل الجمعي بالتنظيم الذاتي. فمن دون جماعية لن يكون هناك ركاب أحرار، ولا أي حاجة إلى الإجماع. هذه الفردية غير مقبولة من جانب الماركسيين، مع ذلك، لأن هذا لا يعيدهم فقط إلى رأسمالية السوق الحرة التي يودون الفرار منها، ولكن لأن الفعل الجمعي، بالنسبة لأولئك الذين يودون القيام بثورة وليس مجرد البقاء في الخلف وانتظار حدوثها، هو بالتحديد ما يدعون إليه.

تعد التدرجية، كما رأى لينين Lenin، حلا للمعضلتين المساواتيتين معا، فأعضاء التدرجية لا يسيرون على هواهم لأن مشاركتهم، بما فيها مساهمتهم

المالية، يمكن أن تصبح أوامر. والتدرجية تجعل صنع القرار، وبالتالي الفعل الجماعي، ممكنا عن طريق ربط السلطة بالمنصب[30]. كانت عبقرية لينين في معرفته أنه بينما كانت المبادئ المناهضة للسلطة ملائمة تماما لإضعاف الثقة في السلطة القائمة، فإنها لم تكن مناسبة لمهمة خلق وإنجاح ثورة. فالجماعة الثورية الفعالة، كما جادل لينين، كان لابد أن تبنى بطريقة تدرجية[31]. هكذا كان الحزب الشيوعي التدرجي أداة لهزيمة السلطة القائمة.

وكمنظر، فإن عيب ماركس الرئيسي هو أنه لم يعط أبدا نفس القدر من التمحيص البحثي لانحيازات المساواتية كما أعطاه لانحيازات الفردية والتدرجية والقدرية.

فلو كان قد حلل الشروط والسلوكيات التي يحتاج إليها نمط حياة مساواتي لدعم نفسه، فقط بنصف النظر الثاقب الذي أبداه في التساؤل حول قابلية الفردية للنماء، لربما كان قد رأى الخلل في طوباويته الشيوعية المستقبلية. ولو كان، وأتباعه، قد فهم ديناميات نمط الحياة المساواتي، لكانوا قد رأوا أن تماسكه يعتمد على بقائه خارج السلطة، وأن أنصاره لم يكونوا بالتأكيد قادرين على الحكم بمفردهم.

إن فشل ماركس في رؤية أن المساواتية ليست وضعا ممتازا، أي أنها، مثل كل نمط حياة آخر، ترد عليها القيود، كانت له عواقب ليست نظرية بل وعملية أيضا.

إن تحول الوسيلة إلى غاية هو أمر أقل مفاجأة عندما ينظر له من منظور ثقافي يصح فيه القول المأثور «كيفما تنظم، فسوف تتصرف». فعندما كانوا خارج السلطة استطاع قادة الحزب الشيوعي السوفييتي مناصرة الشعار المساواتي دون أن يكونوا ملتزمين به.

وعندما وصلوا إلى السلطة، أفصحوا عن مضامين هيكلهم الداخلي التدرجي. والاستثناء الوحيد الذي نعرفه هو الثورة الثقافية في الصين. حينما ترنح الحزب الشيوعي الهرمي، أصبح ماو تسي تونج(*) زعيما ملهما لفصيلة مساواتية (انظر تحليلا ثقافيا في الفصل الثاني عشر) لكي يقلب

(*) Mao tse-tung (1893-1976)، الزعيم الصيني الأشهر، الذي قاد الثورة الشعبية قرابة عشرين عاما، وانتصر على قوات شينج كاي تشيك، وأسس جمهورية الصين الشعبية عام 1949- المترجم.

تماما حالة الأمور ـ الشعار المساواتي المبكر عند البقاء خارج السلطة، ثم الهرمية عند الوصول للسلطة ـ التي زعمنا أنها متضمنة في تنظيم الأحزاب الشيوعية عندما يتسلمون السلطة. هذه المعضلة التنظيمية تفسر التباين بين الشيوعية المساواتية التي وصفها ماركس والشيوعية السلطوية التي جربها السوفييت وشعوب أخرى.

الهوامش

(1) Michael Burawoy, "Introduction: The Resurgence of Marxism in American Sociology American Journal of Sociology, 1982, S1

(2) G. A. Cohen, Karl Marx's Theory of History: A Defense (Princeton: Princeton University Press, 1978). Also see Robert K. Merton, Social Theory and Social Structurem (Glencoe. III: Free Press, 1957), 39-42; and Arthur L. Stinchcombe, Constructing Social

(3) Theories (New York: Harcourt, Brace & World), 93-98. ـ تقول الفقرة الملائمة لذلك عند ماركس : «في الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، يدخل الناس في علاقات محددة لا يمكن التخلص منها وتكون مستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات الإنتاج التي تتفق مع مرحلة محددة في تطور قواهم الإنتاجية المادية. تشكل الحصيلة الكلية لهذه العلاقات الإنتاجية البنية الاقتصادية للمجتمع، أي الأساس الحقيقي الذي تظهر فوقه بنية فوقية قانونية وسياسية، وتتفق معه أشكال محددة من الوعي الاجتماعي». (to A Karl Marx, "Preface)

Contribution to the Critique of Political Economy, in Robert c. Tucker, ed, The Marx - Engels Reader, {New York: Norton, 1978, 4}.

(4) G. A. Cohen, "Functional Explanation, Consequence Explanation and Marxism Inquiry 25 (1982), 27-56, quote on 32

(5) Ibid, 33.

(6) كخطوة في الاتجاه الصحيح، انظر : ـ Ibid., 54. Paul Wetherly in "Marxist Functionalism Some 'Problems Considered", paper presented at the PSA Conference, Plymouth polytechnic, April 12-14, 1988

(7) حول النظرية الثقافية للتقنية (وانعكاساتها السياسية) انظر :

Michiel Schwarz and Michael Thompson, Divided We Stand: Redefinig Politics, Technology and Social Choice (Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf, 1990).

(8) Marx, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy, 4.

(9) karl Marx, Capital (New York: International Publishers, 1967), 1:539

(10) Cohen, Marx's Theory of History, 326

(11) Ibid., 326-44, esp. 336-38.

وقد نشر الملحق أصلا في : Philosophy and Public Affairs, Winter 1972, 182-203

(12) Karl Marx and Friedrich Engels, "The German Ideology in Tucker, Marx - Engels Reader, 160. Cohen, Marx's Theory of History, 133.

(13) Jon Elster, Making Sense of Marx (Cambridge: Cambridge University press, 1985), 18.

(14) Marx, Capital, Vol. 1, 72.

(15) Marx and Engels, "German Ideology," 172.

(16) Ibid., 195. Marx, Capital, vol. 1, 609; also see vol. 1, 610.

(17) Elster, Making Sense of Marx, 464.

(18) Cohen, Marx's Theory of History, 291.

(19) Marx and Engels, "German Ideology," 172

(20) Elster, Making Sense of Marx, 20-21, 505.

(21) Jon Elster, "Marxism, Functionalism, and Game Theory: The Case for Methodological Individualism Theory and Society, July 1982, 453-82, quote on 458.

(22) Ibid.

(23) Elster, Making Sense of Marx, 413.

(24) Maurice Bloch, Marxism and Anthropology (oxford: Clarendon Press, 1983), 10.

(25) انـــظـــر : Friedrich Engels, The Origin of the Family, Private Property, and the State, ed. E. B. Leacock (London: E. Lawrence and Wishard, 1972).

(26) Bloch, Marxism and Anthropology, 16.

يوضح بلوش أن ماركس وإنجلز كانا «تقريبا خاطئين تماما» في تصويرهما للمجتمع البدائي. وشكواه الرئيسية هي أن ماركس، بتشخيص المجتمع البدائي على أنه طبقات، لم يدع لنفسه أو لأتباعه سوى شيء قليل يمكن قوله.

(27) كما أنه ليس اعتزاليا، فالملكية الخاصة هي حجر الأساس لهذا النمط في الحياة. انظر : Michael Thompson, "The Problem of the Centre in Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception (London: Routledge and Kegan Paul, 1982).

(28) Allen Woods, "Marx and Equality," in john Roemer, ed., Analytical Marxism (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 283-303; quote on 284.

(29) Marx and Engels, "German Ideology," 160.

(30) انظر : Aaron Wildavsky, "On the Social Construction of Distinctions: Risk, Rape, Public Goods, and Altruism in Michael Hecter, Lynn A. cooper. and Lynn Nadel, eds., Toward a Scientific Understanding of Values (Stanford: Stanford University Press), Forthcoming

(31) V. I. Lenin, What is to Be Done? (New York: International Publishers, 1929).

9 ماكس فيبر

من بين كل منظري العلم الاجتماعي الرئيسيين، يعتبر ماكس فيبر Max Weber (1864 ـ 1920) أكثرهم شهرة وبالتأكيد فهو الأكثر اعتمادا في الجامعات، فلا يوجد حقل، ولا أي مقرر في العلوم الاجتماعية لا يحجز مكانا له. هذا هو ما يجب أن يكون. فقد عمل فيبر أكثر من أي باحث آخر على دراسة وإضفاء الطابع المنهجي على البيروقراطية. كما أن تصنيفه للهيمنة ـ التقليدية traditional، القانونية legal، والزعامة الملهمة Charismatic (الكارزمية) ـ يستخدم أكثر مما عداه اليوم. وتظل النماذج المثالية، التي قدمها كوسيلة تجريدية لتدفق الواقع، أداة منهجية أساسية. فإذا أضفنا إلى ذلك مناقشته الحساسة لدور العلماء الاجتماعيين، بجانب جهوده الباسلة لمنع العلم الاجتماعي من أن يصبح مجرد شكل آخر للأيديولوجية، تصبح عظمته وكذلك قوته المستمرة جد واضحة.

ربما يتعجب أولئك الذين اعتادوا على رؤية فيبر مصنفا كخصم «للوظيفية البنائية»[1]، لماذا ندخله، على الرغم من عظمة مساهماته في العلم الاجتماعي، في مراجعتنا للمنظرين الذين استخدموا التفسير الوظيفي؟ حجتنا في ذلك أن

دراسات فيبر الإمبريقية، في مقابل قوانينه المنهجية، تسير في الأغلب وفق منطق ثقافي وظيفي. أي أنه يفسر المعتقدات والسلوك بالنظر لنتائجها بالنسبة «لنماذج الحياة» Styles of life.

فيبر وتحليل الشبكة ـ الجماعة

إننا نؤكد على التشابهات المهمة بين عمل فيبر وتحليل الشبكة ـ الجماعة لدى ماري دوجلاس. ينطلق فيبر مثل دوجلاس من المقدمة المنطقية بأن المجتمعات الكلية ليست وحدة تحليل مفيدة. ووفقا لرينهارد بندكس Reinhard Bendix، يفترض فيبر أن «كل مجتمع ينقسم إلى شرائح اجتماعية متعددة تتسم.. بنموذج حياة خاص، وبرؤية متميزة، ومتبلورة كثيرا أو قليلا، حول العالم»، هذه الجماعات «جماعات المكانة» Status groups هي «منبع الأفكار الأخلاقية التي تشكل سلوك ورؤية العالم لدى الأفراد المنتمين إليها»[(2)]. هكذا توجه جماعات المكانة، مثل أنماط الحياة المتنافسة عندنا، توجه الأفراد فيما يفضلونه.

كما يتشابه فيبر ودوجلاس في رفضهما فصل القيم عن العلاقات الاجتماعية. إذ يصر فيبر على أن القيم يجب أن ترتبط بنمط التنظيم الاجتماعي الذي تعمل على إضفاء الشرعية عليه والذي تظهر في إطاره. ويرفض فيبر الرؤية الهيجلية[(*1)] Hegelian للأفكار على أنها تسبح على نحو حر، غير مرتبطة بالعلاقات الاجتماعية، وكذلك يرفض الرؤية الماركسية بأن الأفكار هي انعكاسات خالصة للتنظيم الاجتماعي. وبدلا من هاتين الرؤيتين يطرح فيبر مفهوم «المصاهرة الاختيارية» elective affinity، وهو اصطلاح يقصد منه التعبير عن تصور أن الأفكار تخلق وتختار بواسطة الفرد («اختيارية») وتتناسب مع الموقف الاجتماعي للفرد («مصاهرة»)[(3)].

كان لانتباه فيبر إلى «طابع» ethos، أو «نموذج حياة»، جماعات المكانة، بالإضافة إلى الأهمية التي عزاها لنسبة الأفكار إلى التنظيم الاجتماعي، الفضل في توجيهه إلى رفض المقولات المرتكزة على الشخصية القومية. أضاف فيبر، أن مثل تلك التفسيرات ليست شرعية لأنها افترضت أن الأفراد امتصوا على نحو غامض «روح الشعب» Folk spirit الغامضة، وبالتالي أسقطت من حساباتها أهمية معتقدات الأفراد في التنظيم الاجتماعي

الذي يدعم تلك المعتقدات. أشار فيبر إلى أن الزعم بوجود شخصية قومية مشتركة قد فشل أيضا لأسباب إمبريقية. «فخلع شخصية قومية موحدة على الإنجليز في القرن السابع عشر»، كما أصر فيبر، «كان مصيره ببساطة تزييف التاريخ». «فالفرسان[*2] وأصحاب الرؤوس المستديرة[*3]، كما أضاف فيبر، «لم يلجأوا بعضهم إلى بعض ببساطة على أنهم حزبان، ولكن باعتبارهم نوعين مختلفين جوهريا من الناس». وبنفس الطريقة، حاول فيبر إثبات أن المشروعات التجارية الإنجليزية والتجار الهانسيتيين[*4] القدامى، برغم انتمائهم لجنسيات مختلفة، قدموا «أنماط حياة» متشابهة[4].

وبرغم ما تقدم يصادف فيبر صعوبة، لأن كل جماعة مكانة تبدو وكأن لها نموذج حياة خاصا بها. فقائمة جماعات المكانة التي ذكرها تضم طبقة المثقفين الكونفوشيين(أ)، المتصوفة الطاوين(ب)، الرهبان البوذيين(ج)، البراهما الهندوس(د)، الكهنة التطهريين(هـ)، وطبقة اليونكرز(و) في ألمانيا الإمبراطورية. هذا التوجه يقدم لنا تنوعا دون أي قيد على هذا التنوع.

ولليقين، يقول فيبر إن كل أشكال السلطة أو الهيمنة هي «توليفات، خلطات، تكييفات، أو تعديلات» لثلاثة «أنماط خالصة». هي الزعامة الملهمة (الكارزمية)، التقليدية، والقانونية[5]. فالهيمنة التقليدية ترتكز على الاعتقاد في شرعية «ما قد وجد دائما»[6]. والهيمنة القانونية تؤسس على اعتقاد في شرعية القوانين الموضوعية. فالأفراد يطيعون المنصب لاشاغليه. أما هيمنة الزعامة الملهمة فتعتمد على اعتقاد في القدرات الخارقة للزعيم.

غير أن هذه الأنماط تبدو كأنها التقطت من الهواء. فهنا نسأل: ما هي الأبعاد التي اشتقت منها هذه الأنماط؟ «فالتقاليد» تعتبر بعدا تاريخيا؛ «والقانونية» ترتكز على نمط من العقلانية؛ و «الزعامة الملهمة» تشير إلى قدرات معينة في الزعيم.

هذا اللاتساوق asymmetry في أنماط أبنية السلطة الثلاث عند فيبر يظهر أيضا في الاتجاهات المختلفة تماما في حججه عن كل حالة. ففي مناقشته للسلطة التقليدية، يركز فيبر على الاختلافات بين الأنماط الفرعية، وخصوصا بين الأبوية Patrimonialism والإقطاع Feudalism[7]. وعلى العكس من ذلك، تهتم مناقشته للكارزمية بالتطورات اللاحقة، أي بميل الزعامة الملهمة لأن تصبح عادية وتتحول إلى أبنية تقليدية أو بيروقراطية. أما

دراسته للسلطة القانونية فهي لا تركز على الأنماط الفرعية ولا على التحول، ولكن بدلا من ذلك تنتقل الدراسة إلى تساؤل مختلف تماما: كيف يتزايد تغلغل السلطة القانونية ـ العقلانية في كل المؤسسات[8].

ربما يكون أكثر الأنماط الإشكالية التي ذكرها فيبر هو السلطة التقليدية، لأنه يفترض أن أعضاء أنماط معينة من المجتمعات نادرا ما يتساءلون حول ما ينزل إليهم. وهكذا يصبح الحفاظ على العلاقات الاجتماعية شيئا طبيعيا متوقعا، لا ظاهرة محيرة تحتاج إلى تفسير. وفي اعتقادنا أن فكرة السمة الطبيعية للعلاقات الاجتماعية القائمة هي ما تحاول كل أنماط الحياة، سواء أكانت حديثة أم لا، أن تغرسه في أعضائها؛ ومع ذلك، فهي إنجاز نادرا ما يتحقق بسبب التنافس بين أنماط الحياة.

لقد تبين لنا أن السلطة القانونية ـ العقلانية مفهوم غير مرض، لأنه لا يسمح للمرء أن يميز البنية التدرجية للبيروقراطية عن البنية الفردية للسوق. فكل من البيروقراطية والرأسمالية، في نظر فيبر، أمثلة لعملية «العقلنة» Rationalization التاريخية، التي يقصد بها استبدال العناصر الخرافية في التفكير بفكرة «القابلية للتحديد الحسابي» Calculability[9]. في بعض الأحيان، كما في كتاب «الأخلاق البروتستانتية Protestant Ethic، تكون مسيرة العقلنة مرتبطة بظهور علاقات التبادل الرأسمالية. فيما عدا ذلك في كتابات فيبر، تسلم العقلنة بشكل بنية السلطة التدرجية للبيروقراطية. ولو كانت التدرجية والفردية ظواهر «حديثة»، لاحتجنا إلى تصنيف يسمح لنا بالتمييز، ليس فقط بين النظم الاجتماعية التقليدية والحديثة، ولكن أيضا بين الأنماط المختلفة للعلاقات الاجتماعية الحديثة، ومثل المنظرين الآخرين الذين يعملون في إطار ثنائية التقليدية ـ الحداثة، يواجه فيبر بقصور يتمثل في عجزه عن مقارنة النظم الحديثة (إلا بالنظر لدرجة حداثتها). والتقدم الوحيد الذي أحرزه فيبر هو اقتحامه لظاهرة «الزعامة الملهمة» «الكارزما».

ومن جوانب القصور الأخرى في تصنيف فيبر فشله في إدخال المساواتية في الاعتبار. يشير فيبر فعلا، وإن كان على نحو عرضي، إلى «الطوائف». ويخبرنا أن الطائفة هي «جماعة تحول طبيعتها الفعلية وأغراضها دون عالميتها، وتتطلب وجود إجماع حر بين أعضائها». وعلى خلاف الكنيسة، «التي تشتمل على الحق والباطل،.. تتمسك الطائفة بمثالية المجمع النقي

ecclesia Bura أي جماعة القديسين المرئية، التي تزاح من وسطها الخراف السوداء حتى لا تؤذي عيني الرب». ويضيف فيبر أن «الطوائف النقية تتمسك بإدارة ديمقراطية مباشرة من خلال المجموع»[10]. ويتفق وصف فيبر للطائفة تماما مع النمط الذي قد عرفناه باسم المساواتي. لكنه، مع ذلك، لا يقول لنا كيف ترتبط الطوائف بأنماط الحياة الأخرى.

يحاول فيبر ربط الطوائف بطريقة غير مباشرة بنظريته العامة حول العقلنة في العالم الحديث، وخصوصا صعود الرأسمالية. وهو يسبغ على الطوائف أنها هي التي «ولّدت الروح الرأسمالية»[11]. هذه الحجة تعد مفاجئة إذا ما طرحت بمعنى الانحياز الثقافي، لأن فيبر يظهر على أنه يحاول إثبات أن المساواتية ساهمت في ظهور الفردية.

هذا اللغز يمكن تفسيره جزئيا بالنظر لميل فيبر للحديث عن «الأخلاق البروتستانتية» كما لو كانت البروتستانتية متجانسة ثقافيا. ولكن الأمر ليس كذلك فالبروتستانتية في معظمها تركيبة من الفردية والمساواتية. فلا تعد إشارة فيبر للأخلاق البروتستانتية إشكالية عندما يحدد التناقضات بين البروتستانتية والكاثوليكية. كما أننا كنا سنتوقع أنه لو كانت البروتستانتية تتكون غالبا من المساواتيين الفرديين فسوف يتوحد هذان النمطان الحياتيان، على أساس تشابههما في وجود شبكة قواعد محدودة (ومناهضة للسلطة)، ضد الكنيسة الكاثوليكية التدرجية.

هذا اللغز البادي حول مساهمة المساواتية في الفردية يمكن أن تحل خيوطه أكثر من ذلك بالنظر عن قرب إلى التنويعات بداخل البروتستانتية. فبرغم استخدام فيبر لمصطلح «الأخلاق البروتستانتية»، فإن تحليله الخاص في كتاب «الأخلاق البروتستانتية» يوضح أن البروتستانتيين لم يكونوا متماثلين. الأكثر أهمية، أن فيبر يميز بين الكالفينية[*5] والطوائف التي بزغت من الحركة المعمدانية[*6]. فتلك الطوائف اختلفت عن الكالفينية في أنها (أي الطوائف) «أرادت أن تكشف غموض كنيسة المختارين على هذه الأرض»[12]. هذا يعني أن تلك الطوائف شيدت حدودا عالية للجماعة حول المختارين كجماعة، بينما مدت الكالفينية الحدود فقط حول الفرد. يدلل لنا هذا على وجود اختلاف نوعي بين هذين العصبتين في البروتستانتية، ذلك أن المساواتيين، وليس الفرديين، هم الذين يربطون أعضاءهم في إطار

جماعات قوية. وفيبر عاجز عن ربط هذا التمييز المهم للغاية بأطروحته المحورية حول المصاهرة بين الزهد البروتستانتي والروح الرأسمالية، فيما عدا ملاحظته أن الارتباط بين الروح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية يتم الإفصاح عنه بين الكالفينيين أكثر مما هو بين الطوائف المعمدانية أو الصاحبية[*7]. ومن وجهة نظر فيبر، هناك فقط اختلافات في «الدرجة» بين هذه الطوائف والكالفينية؛ أما من وجهة نظر أنماط الحياة فتلك اختلافات في «النوع».

يستطيع القارئ المتفق على فكرة الانحيازات الثقافية أن يرى في المذهب الكالفيني، الذي وصفه فيبر مذهبا فرديا حادا. فللوصول إلى الخلاص «أجبر كل فرد على السير في طريقه وحده». كانت هناك «تحذيرات متكررة من الثقة في مساعدة تأتي من صداقة الآخرين». «فالاتصال الكالفيني مع الرب»، كما يخبرنا فيبر، «كان يتم في عزلة روحية عميقة». ويضيف فيبر أن المذهب الكالفيني أشار إلى أن «الرب يساعد هؤلاء الذين يساعدون أنفسهم»[13]. وبناء على رؤية هذه المذاهب، ليس من المفاجأة أبدا قول فيبر بأن كل الأخلاق البروتستانتية تعتمد على المصادر الكالفينية، وليس الطوائف، لكي يدعم أطروحته المحورية حول أثر البروتستانتية على روح الرأسمالية.

وكلما يقدم فيبر مصادر غير كالفينية، تضعف حجته بشكل ملحوظ. ففي مناقشته للتقويين[*8] الألمان، على سبيل المثال، يضطر فيبر إلى التسليم بأن «الرغبة في فصل المختارين عن العالم كانت، بنوع من العاطفة المكثفة القوية، سوف تقود إلى نوع من الحياة الجمعية الرهبانية ذات السمة نصف المشاعية». أو، لنأخذ مثلا آخر، ما يلاحظه فيبر من أن طائفة معمدانية واحدة، وهي الدنكرز[*9]، «قد حافظت حتى اليوم على إدانتها للتعليم وكل شكل من أشكال التملك عدا ما هو ضروري للحياة»، لكن ذلك ليس رأسماليا صرفا. وفي مناقشته للصاحبيين (الكويكرز)، سوف يقول فيبر فقط إنهم تبنوا «المبدأ الرأسمالي» القائل بأن «الأمانة هي أفضل سياسة». وهو يسلم بأن ذلك ينقصه كثيرا «تأثير الكالفينية (الذي بذل)... باتجاه إطلاق الطاقة نحو التملك الخاص»[14]. ربما حاول فيبر تجنب حقيقة أن الأخلاق المشاعية القوية في الطوائف أعاقت إطلاق العنان للفرد. أكثر من هذا فإن إصرار الطوائف على الانغلاق بعد أطروحة مناقضة للمساومة والمزايدة السائدة

بين «الكبار المتوافقين» التي تدعم الرأسمالية (والفردية). وفي رأينا، ربما الأكثر معقولية أن نذكر أن «روح الرأسمالية» تطورت برغم، وليس بسبب، مبدأ الطوائف الحيوي «بتجنب العالم»[15]. وذلك لأن بناء شبكات شخصية متسعة، كما يحاول منظمو الأعمال أن يفعلوا، يجب أن يشمل العالم بأسره.

باختصار، فإن لغز الجمع بين التقوى الدينية مع التملك الرأسمالي الذي يدفع الأخلاق البروتستانتية يصبح إثارة للحيرة عما يبدو في الأصل. إن القول بأن «المذهب العابس» للكالفينية، الذي يجب فيه على كل فرد أن يندمج في «تنظيم إرادي لحياته الخاصة»[16]، وهو الأمر الذي يتبنى نمو الرأسمالية، يصبح أمرا مفهوما لأن كلا منهما [يقصد التقوى الدينية والرأسمالية] تعبير عن ثقافة التنظيم الذاتي الفردي. بالإضافة لذلك، فإن محدودية شبكة القواعد في الطوائف تفسر انضمامها للكالفينيين في معارضة القواعد العديدة للكنيسة الكاثوليكية، بينما تفسر قوة أواصر الجماعة لديها سبب تعثر الطوائف عند إطلاق العنان للتملك الفردي.

وإذا كانت أطروحة فيبر حول الرابطة بين الطائفية والرأسمالية لم تنجح كثيرا، فإنه يظل على أساس ثقافي أمتن عندما يجادل بأن هناك «مصاهرة اختيارية بين الطائفة والديمقراطية السياسية». هذه المصاهرة ترتكز على عاملين اثنين: الأول، هو إصرار الطائفة على بنية ديمقراطية داخليا، تتضمن «معاملة المسؤولين المستخدمين كخدام للمجموع». فوضع السلطة الحكومية موضع محاسبة هو مظهر جوهري للديمقراطية. الثاني، هو أن الوضع الحساس للطائفة على هامش المجتمع يجعلها مدافعا قويا عن مبدأ التسامح مع المنشقين[17]. تبين الأمثلة السابقة أن فيبر كان دارسا حاذقا جدا للتاريخ البشري، لدرجة لا ينبغي أن تفوت عليه ملاحظة أهمية تلك الظاهرة الاجتماعية التي أطلقنا عليها اصطلاح «المساواتية». في نفس الوقت، فإن التصنيف الذي كان يعمل على أساسه (والذي ارتكز في قاعدته على الثنائية المعروفة بين التقليدية والحداثة) كان أفقر من أن يسمح له بفهم هذه الظاهرة بشكل مناسب. والإسهام الرئيسي في تصنيف دوجلاس حول الشبكة ـ الجماعة هو اشتقاق النمط المساواتي في التنظيم من تلك الأبعاد الاجتماعية التي يمكن أن تفرز أيضا الشرائح المعروفة أكثر، وهي فردية السوق والتدرجية.

فيبر والتفسير الوظيفي

إذا كان فيبر منظرا بازغا للانحيازات الثقافية، فقد طبق أيضا شكلا رائدا (وإن كان خفيا) للتفسير الوظيفي. ويظهر اعتماده على التفسير الوظيفي بشكل خاص في تحليله السوسيولوجي للدين. كان فيبر مغرما بالتساؤل حول كيف ولماذا تزدهر ديانات معينة بين جماعات معنية دون سواها. وفي محاولته لتفسير التوافق بين الخبرة الاجتماعية والمذهب الديني، كان ينتهي في معظم الأحيان إلى نمط وظيفي في التفسير (أو تفسير بالنتائج). برغم نبذه «للتحليل الوظيفي لعلاقة الأجزاء بالمجموع»[18].

ويتساءل فيبر على سبيل المثال: «لماذا تنتشر، في معظم الحالات، الديانات التي يبشر أنبياؤها بالخلاص بين الشرائح الاجتماعية الأقل حظوة؟». وتأتي إجابته ذات طابع وظيفي لا يخطئه المرء: إن «المضطهدين، أو على الأقل أولئك المهددين بالألم،كانوا بحاجة لمخلص ونبي؛ أما المحظوظون المتميزون، أي الشرائح الحاكمة، فلم يكونوا بمثل تلك الحاجة»[19]. فالنتيجة النافعة ـ بمعنى الشعور بأن المرء سيعوض في الآخرة لمعاناته في الدنيا ـ تستخدم من جانب فيبر لتفسير المصاهرة بين ديانة الخلاص وشريحة اجتماعية معينة.

إذا كان هؤلاء في قاع التل الاجتماعي يحتاجون لديانة مخلصة تستطيع أن «تعتقهم من المعاناة»، فإن الجماعات المتميزة، في المقابل، تحتاج إلى ديانة تؤدي وظيفة «إضفاء الشرعية على نمط حياتهم الخاص، ومركزهم في العالم»[20] ويعلل فيبر أن «المحظوظ نادرا ما يكون قانعا بحقيقة كونه محظوظا. أكثر من هذا، فهو يحتاج إلى أن يعرف أن له الحق في حظوته. ويريد أن يقتنع بأنه يستحق ذلك، وفوق كل هذا، أنه يستحق الحظوة مقارنا بالغير.. فالقدر الإلهي لابد أن يصبح هكذا قدرا شرعيا»[21]. ومن ثم فإن وظيفة الدين بالنسبة للشرائح المتميزة هي إضفاء الشرعية وليس الخلاص. وهنا نلحظ مرة أخرى النتيجة النافعة ـ الشعور بأن حكم المرء، أو ملكيته، أو امتيازاته عادلة ـ التي تستحضر لتفسير المفاهيم الدينية.

وحيثما يشير فيبر إلى «الحاجات»، يكون الطابع الوظيفي لحجته واضحا بما فيه الكفاية. لكن حيثما يتحدث فيبر (كما يفعل ابتداء) عن «المصاهرات» وليس الاحتياجات يستخدم اصطلاح «المصاهرة» من جانبه ليبرز توافقا أو

تنوعا متوازنا بين الخبرات الاجتماعية ورؤى العالم. هكذا، يكتب فيبر، مثلا، أن «نمط حياة المحارب قليل التقارب مع فكرة التدبير الإلهي النافع، أو مع المطالب الأخلاقية المنهجية لإله أعلى»[22]. هل هذا تفسير وظيفي للمفاهيم الدينية للمحاربين؟ بل هل هذا، في الحقيقة، تفسير على الإطلاق؟

لا يقنع فيبر بمجرد وصف أي من المذاهب الدينية يتماشى مع أي من الشرائح الاجتماعية. فحينما يحاول تفسير لماذا تتصاهر شرائح اجتماعية معينة مع مفاهيم دينية معينة، نجده ينجذب على نحو يتعذر تحاشيه نحو تفسير في إطار النتائج. فالمحاربون، لكي نتابع المثال السابق، يرفضون نماذج معينة من الأفكار الدينية لأنها كما يجادل فيبر، كانت ستعد غير وظيفية بالنسبة لجماعة المكانة هذه (يقصد المحاربين). ويشير فيبر إلى أن «قبول ديانة تعمل في إطار مثل تلك المفاهيم (مثل الخطيئة، الخلاص، والتواضع الديني) والانحناء أمام النبي أو القديس، كان سوف يبدو مبتذلا وغير مشرف لأي بطل حربي أو شخص نبيل». وهكذا ترفض المعتقدات و/ أو الممارسات الدينية من جانب طبقة المحاربين بسبب نتائجها بالنسبة للمصالح المثالية والمادية لجماعتهم.

وعلى نحو مماثل، فالتستر خلف ملاحظة فيبر أن «البيروقراطية تمثل عادة تهوينا عميقا من كل الديانات اللاعقلانية»[23]، هو تفسير مصوغ في إطار النتائج. فديانة الزعامة الملهمة (الكارزما) ترفضها البيروقراطية لأنها سوف تعطل الانتظام والروتين الذي تعتمد عليه البيروقراطية. بعبارة أخرى، يفسر استهجان البيروقراطية للزعامة الملهمة بالنظر للنتائج اللاوظيفية التي قد تجلبها الزعامة الملهمة على البنى الاجتماعية البيروقراطية.

وكعادته، كان فيبر حريصا على تبرير آرائه. فهو ينكر بصراحة أنه كان يحاول إثبات أن المفاهيم الدينية كانت مجرد «انعكاس للمصالح المادية أو المثالية لشريحة ما»[24]. ومن الطرق التي استخدمها فيبر للحفاظ على الاستقلالية النسبية للأفكار التمييز بين تفسيره لتجديد الأفكار الدينية وتفسيره لقابلية تلك الأفكار للنماء. العبقرية، في الحقيقة، تقوم بدور مولد المفاهيم الممكنة، بينما تقوم العلاقات الاجتماعية بانتقاء تلك الأفكار «المناسبة» على نحو ما. وكما تقول ماري فولبروك Mary Fulbrouk، فإن تفسير لماذا وأين تنمو وتزدهر «بذور العبقرية» يتطلب تفسيرا يتم في ضوء

«التربة الاجتماعية» التي غرست فيها تلك البذور[25].

هذا الفصل بين الابتداع والقبول يمكن ملاحظته في تفسير فيبر للتساؤل حول، لماذا لم تعرف عادة وجود نبوءة روحية وجدانية خارج فلسطين القديمة. يزعم فيبر أن بني إسرائيل «كشعب منبوذ» جعلهم قابلين بشكل غريب لتلك النبوءات. ويؤكد فيبر أنه لو كان مثل هؤلاء الأنبياء قد ظهروا في نظام الطوائف بالهند لكانوا قد صادفوا آذانا صماء، لأنهم «حينئذ لن يعتبروا كقديسين ولكن كبرابرة، ومن ثم فما كان ليصير لهم أي تأثير». ويوصم هذا النشاط بالهمجية، كما في الملكيات البيروقراطية، وتدخل أجهزة الضبط الديني، انحازت النظم التدرجية ضد الأنبياء الملهمين[26]. فالنظم الاجتماعية، باختصار، تنتقي أنواعا معينة من الإبداعات الدينية (والزعماء).

هكذا فإن فهم فيبر للدين لا يقل وظيفية في طابعه عن التحليلات التي قدمها الوظيفيون المعروفون. الاختلاف هو أن فيبر لديه مفهوم أكثر تنوعا لطريقة عمل الدين. فبالنسبة لرادكليف ـ براون Radcliffe-Brown، أدى الدين (بصرف النظر عن الشكل الخارجي الذي أخذه) وظيفة واحدة فقط، وهي تكامل المجتمع. أما بالنسبة لفيبر، فالوظائف التي يؤديها الدين (وبالتالي أشكال الاعتقاد والممارسة الدينية) تتنوع حسب نموذج حياة الجماعة. يعتبر ذلك في نظرنا تقدما مهما، وإن كان غير معترف به. لقد تم التغاضي عن الطابع الوظيفي في تفسيرات فيبر لأنه، كما نعتقد، لم يتخذ من المجتمع وحدة للتحليل. فبرغم الاعتراض البليغ الذي قدمه روبرت ميرتون Robert Merton[27]، اتجه العلماء الاجتماعيون لمعادلة الوظيفية بتلك التحليلات التي تعالج المجتمع ككل غير متمايز. وفي الحقيقة فإن فيبر نفسه عرف الوظيفية بالاجتهادات التي طرحتها المدرسة «العضوية» في علم الاجتماع، والتي سميت كذلك لأنها نظرت للمجتمع على أنه يماثل التركيب العضوي البيولوجي. كما أن فهم فيبر للمجتمع على أنه ساحة لجماعات المكانة المتنافسة جعله متشككا، على نحو مفهوم في جدوى اتجاه يرتكز على التماثل بين المجتمع والتركيب العضوي البيولوجي[28]. كما أن تحاشي فيبر للمصطلحات التي ارتبطت تاريخيا بالوظيفية (مع استثناء مهم لمصطلح «الحاجات»)، مثل «الوظيفة»، «التكامل»، «التماسك»، و «الأجزاء والكليات»، قد ساهم في إعطاء الانطباع بأنه لم يكن ممارسا للتفسير

الوظيفي. لقد أطاح فيبر بالمعلقين بعيدا بسبب دفاعه عن «علم اجتماع تفسيري» كبديل للتحليل الوظيفي. فالناس ليسوا مثل الطحال أو الكبد [يقصد يعملون بلا أفكار] ، كما يشير فيبر، بل إنهم يخلعون المعاني على أفعالهم[29]. لهذا يجب على العلماء الاجتماعيين أن يفهموا السلوك البشري «من وجهة نظر الخبرات الشخصية، والأفكار، والأغراض التي لدى الأفراد محل الدراسة»[30]. لقد رأى بعض المعلقين في هذا الموقف الذي اتخذه فيبر موقفا مضللا، لأن تحليلاته الإمبريقية لا تقنع، في الحقيقة، بتفسير السلوك البشري بالنظر للتحفيز الفردي[31]. لكنه، بالأحرى، يفسر الميول الشخصية للأفراد بالنظر للمصالح المثالية والمادية لجماعات المكانة التي هم أعضاء فيها. كذلك فإن صياغة فيبر المنهجية مضللة أيضا لأنها تقيم ضدية غير مقبولة بين التفسير القصدي والتفسير الوظيفي. فتحليلات فيبر الإمبريقية تنزلق على نحو غير محسوس إلى معضلة التضاد بين الوظائف المقصودة وغير المقصودة. تدبر، على سبيل المثال، إيحاءه بأن رفض طبقة اليونكرز الألمان للعيش على قدم المساواة مع أعضاء الطبقة الوسطى كان دعما «لنموذج حياتهم»[32]. إذ من واقع صياغة فيبر يصعب القول عما إذا كان تجنب الطبقة الوسطى كان مدفوعا عن وعي بالرغبة في مؤازرة أخلاقيات اليونكرز، أم أن اليونكرز كانوا غير واعين بنتائج سلوكهم. نفس الغموض يتخلل سائر مناقشة فيبر للهيمنة والشرعية. فهو يخبرنا، على سبيل المثال، بأن الكونفوشية عملت على إضفاء الشرعية على المصالح المادية والمثالية للشريحة المثقفة، والإطاحة بالنظام الأبوي، لكنه يراوغ فيما إذا كان أولئك المدافعون عن الأخلاق الكونفوشية مدفوعين و/ أو واعين، بهذه النتائج النافعة.

ومن الأسباب الأخرى للتغاضي عن الطابع الوظيفي لكثير من أعمال فيبر، ربما يتعلق بالأطروحة المحورية في أشهر أعماله حول الدين، من بين دراساته للديانات العالمية، وهو كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» The Protestant Ethic the Spirit of Capitalism، لا تركز على الاعتداد بالدين بالنظر لنتائجه. فالطرح الأساسي لفيبر هو أن الأخلاق البروتستانتية كان لها الأثر غير المقصود في الإرشاد إلى «روح الرأسمالية»، وليس أن الالتصاق بالبروتستانتية يمكن تفسيره عن طريق نتائجه للرأسماليين[33].

وعلى خلاف أعمال فيبر الأخرى التي تركز على الارتباط بين العلاقات الاجتماعية والأفكار، فإن كتاب الأخلاق البروتستانتية، علاوة على ذلك، يركز بشدة أكبر على الأفكار (بمعنى المذاهب). فالموضوع الرئيسي في هذا الكتاب هو ما قاله الناس حول الكيفية التي كان يجب أن يعيشوا بها، وليس الكيفية التي عاشوا بها فعلا. بهذين المعنيين، يعد كتاب الأخلاق البروتستانتية استثناء من مجمل علم الاجتماع الديني لدى فيبر.

إننا لا نقصد أن كل العلم الاجتماعي يسير وفق منطق التفسير الوظيفي، لكن الأصح أن العلماء الاجتماعيين يشدون لا محالة إلى التفسيرات الوظيفية عندما يحاولون تفسير بقاء العلاقات الاجتماعية. لقد حاولنا أن نوضح للقارئ أن فيبر عندما ينتقل من «وصف» العلاقات بين الأفكار والشرائح الاجتماعية إلى «تفسير» لماذا تستمر تلك «المصاهرة»، يصبح منطق تفسيره وظيفيا على نحو لا يمكن تجنبه.

مقارنة فيبر ودوركايم

كثيرا ما ينظر إلى فيبر ودوركايم على أنهما «على طرفي نقيض كمنظرين اجتماعيين». والصيغة المؤكدة لهذا الرأي هي مقال رينهارد بندكس Reinhard Bendix بعنوان «تقليدان سوسيولوجيان» Two Sociological Traditions، التي يزعم فيها أن هذين العملاقين يمثلان اتجاهين «متناقضين بكل معنى الكلمة» في التحليل السوسيولوجي[34]. يقرر بندكس أن دوركايم، الذي «اتبع نموذج العلوم الطبيعية في تحليله السوسيولوجي»، ممثل للتقليد البيكوني[*10] أو السانسيموني[*11]، الذي يعتبر هدفه الرئيسي هو «اكتشاف القوانين العامة».

وعلى نقيض ذلك، كان فيبر وريثا لتقليد يرجع إلى بركهارت Burckhardt وتوكفيل Tocqueville، الذي كان هدفه الرئيسي هو «اكتشاف أصول التكوينات التاريخية»[35].

يصيب بندكس في إبراز الاختلاف بين الانتقادات المنهجية لدوركايم، كما صيغت في كتاب «قواعد المنهج السوسيولوجي» The Rules of Sociological Method، و «عرض المفاهيم» Conceptual Exposition الذي ورد في افتتاحية كتاب فيبر «الاقتصاد والمجتمع» Economy and Socitey. فالأخير يبدأ بمناقشة الحاجة إلى «تفسير المعنى» و «التفسير الشخصي للفعل»، بينما يشير

الأول إلى «شرح الحقائق الاجتماعية»، و «إقامة أدلة سوسيولوجية». وبدلا من النظر إلى ما قاله الاثنان عن كيف يجب أن يمارس علم الاجتماع، فمن الأفضل، أن نقارن بين كيفية ممارستهما فعلا للبحث السوسيولوجي. حيث نجد أن مقارنة أعمالهما توحي بأوجه شبه مذهلة في اتجاهيهما.

كان كل من دوركايم وفيبر يهدف إلى تفسير القيم والمعتقدات على أساس العلاقات الاجتماعية. فمساهمة دوركايم في وضع الأسس الاجتماعية للتفكير معترف بها على نطاق واسع، لكن فيبر كان أقل انتباها لأثر نمط الحياة على العقيدة. فالمسيحية، كما يجادل فيبر، على سبيل المثال، هي إفراز للوجود الاجتماعي لجماعة من «العمال الحرفيين المهرة الجائلين»، بينما تفسر اليهودية على أنها ديانة «لشعب مطرود». ربما كان فيبر أكثر نزوعا لتأكيد الطبيعة «الاختيارية» للارتباط بين المعتقدات والتنظيم الاجتماعي، لكن دوركايم هو الذي أعلن أنه «لأن المعتقدات والممارسات الاجتماعية تأتي إلينا من الخارج، لا يستتبع ذلك القول بأننا نستقبلها بشكل سلبي أو بلا تعديل»[36].

يشير بندكس إلى تحليلات دوركايم وفيبر للدين على أنها توضح اختلافهما الأساسي في الاتجاه، يؤسس دوركايم دراسته على قبائل صغيرة، بدائية تقنيا، وأمية، بينما يفحص فيبر الديانات العالمية الكبرى مثل الكونفوشية واليهودية والهندوسية. لكن هناك تشابها أساسيا يكمن تحت هذه الاختلافات السطحية : فكل من فيبر ودوركايم يقدم تفسيرات وظيفية للمعتقدات والممارسات الدينية. تماما كما أن دوركايم يرى جوهر الدين في الوظيفة الكامنة التي يؤديها لتكامل الجماعة، كذلك يفسر فيبر السلوك الديني وظيفيا بالنظر إلى نتائجه بالنسبة لنموذج الحياة. ولكنهما يختلفان بالفعل في شيء مهم، هو أنه بينما ركز دوركايم معظم انتباهه على وظيفة التماسك التي أداها الدين في المجتمعات البدائية، كان فيبر أكثر تيقظا للطرق التي ربما يصبح بها معتقد ديني ما، وظيفيا بالنسبة لجماعة اجتماعية واحدة في المجتمع، ولا وظيفيا بالنسبة للجماعات الأخرى التي تعيش في نفس المجتمع.

يختلف فيبر ودوركايم أيضا في «الدرجة» التي يفترضان بها أن الأفراد يكونون واعين بكيفية مساهمة أفعالهم ومعتقداتهم الخاصة في الحفاظ

على علاقاتهم الاجتماعية. فبالنسبة لدوركايم، «فإن الأسباب التي يبرر بها المؤمنون (الممارسات الاجتماعية) ربما تكون، وعموما هي، خاطئة»[37]، بينما يميل فيبر لإضفاء مزيد من التأكيد على الأفراد باعتبارهم يحاولون بوعي ذاتي دعم نمط حياة «مفضل». كلا التأكيدين مبرر، فالناس تسعى عموما إلى تبرير نمط حياتهم، وإن كانوا لا ينجحون في ذلك دائما، كما أنهم أحيانا يقدمون التبريرات عن غير عمد.

خاتمة

إن ما نعتبره استراتيجية التفسير المحورية لدى فيبر ـ وهي أن التنويعات في المعتقدات والممارسات بين جماعات المكانة يمكن تفسيرها عن طريق الوظائف (المقصودة وغير المقصودة معا) التي تؤديها تلك المعتقدات والممارسات بالنسبة للمصالح المادية والمثالية لجماعات المكانة ـ يدل بوضوح على ما قد أسميناه بالتفسير الثقافي ـ الوظيفي. وبرغم أن روح معظم أعماله تتناغم بشدة مع عملنا، فإن فيبر لا يسير في هذا الدرب بما يكفي. فهو، كمنظر للانحيازات الاجتماعية، يفحص «نماذج الحياة» في المجتمع، لكنه يصنف الجماعات بمصطلحات مألوفة للمشاركين المعاصرين ـ مثل التاجر الإنجليزي، اليونكر الألماني، الكاهن التطهري، وهكذا ـ مما أدى به إلى نتيجة مفادها أنه بقدر عدد أنماط الحياة تكون هناك جماعات في المجتمع. أما مساهمتنا فهي تبسيط التنوع اللانهائي في «نماذج الحياة» لدى فيبر إلى خمسة أنماط حياة فقط.

مع ذلك، فإن حصر التنوع الترفي في الوجود البشري إلى عدد من النماذج التي يمكن التعامل معها، يمثل فقط نصف مساهمتنا، أما النصف الآخر فهو السماح بتنوع كاف حتى يكون هناك شيء لنفسره. في الفصل العاشر نعرض رأينا في أن تصنيفا لأنماط الحياة، كان سيجعل النظرية الاجتماعية أكثر نفعا عن طريق توفير منطقة وسط بين ما تتشابه فيه كل النظم الاجتماعية (وليس ذلك بالأمر الشائق)، وما يعد فريدا بالنسبة لكل النظم الاجتماعية (وهو ما يمكن أن يكون رائعا لكنه يبدو منقطع الصلة بأي شيء آخر). ونبين في الفصل التالي أن كلا من مالينوفسكي، وراد كليف ـ براون، وبارسونز، لم يكتشف تلك المنطقة الوسط.

الحواشي

(*1) نسبة إلى Hegel، الفيلسوف الألماني (1770 - 1831) صاحب نظرية المنطق الجدلي التي تأثر بها ماركس وقلبها إلى نظرية الجدلية المادية - المترجم.
(*2) Cavaliers، جماعة سياسية ناصرت الملك تشارلز الأول في صراعه مع البرلمان في إنجلترا في القرن 17 - المترجم.
(*3) Roundheads، تعبير إنجليزي من القرن 17، يشير لجماعة سياسية من أنصار البرلمانيين في الحرب الأهلية، أطلقه عليهم الفرسان بسبب ارتدائهم باروكات قصيرة الشعر - المترجم.
(*4) Hanseatic League، رابطة قامت في العصور الوسطى بين مدن الشمال الألماني والبلدان المتاخمة من أجل تنشيط وحماية التبادلات والعمليات التجارية بين تلك المدن والمراكز التجارية - المترجم.
(أ) Confucian literati، نسبة إلى كونفوشيوس، الفليسوف (551 - 479ق.م.) والكونفوشية، إحدى أشهر الديانات الصينية ذات الطابع الإصلاحي الاجتماعي - المترجم.
(ب) Taoist mystics، نسبة إلى الطاوية، وهي فلسفة دينية مبنية على تعاليم لاوتسي (604 - 531ق.م) تعني وجود مبدأ أول ينبثق منه كل وجود وتغير في الكون، وهي ديانة رئيسية في الصين - المترجم.
(ج) Buddhist monks، نسبة إلى بوذا، الفيلسوف الهندي (483-563 ق.م.) مؤسس الديانة البوذية المنتشرة في الهند، التي تمثل بالإضافة للكونفوشية والطاوية أهم ثلاث ديانات في الصين - المترجم.
(د) Hindu Brahmans، طبقة الكهنوت العليا عند الهندوس، نسبة إلى البراهما، أي الذات العليا أو روح الكون العليا وجوهره وعلته في الفلسفة الهندوسية - المترجم.
(هـ) Puritan divines، من التطهرية أو البيوريتانية وهي جماعة بروتستانتية في إنجلترا ونيو إنجلاند بأمريكا في القرنين 16 ، 17، طالبت بالالتزام الأخلاقي وبالفضائل وتبسيط الطقوس الدينية للتطهر من الآثام، ثم شكلت تيارا سياسيا قويا في إنجلترا - المترجم.
(و) Junkers، طبقة الأرستقراطية الإقطاعية في بروسيا القديمة - المترجم.
(*5) Calvinism، نسبة إلى جون كالفن (1509 - 1564)، رجل الدين الفرنسي الأصل، الذي نشر المذهب البروتستانتي في فرنسا وسويسرا فعرف باسمه - المترجم.
(*6) Baptist، معمداني أو نصراني، من فعل يعمد أو ينصر، وهو اسم حركة بروتستانتية تدعو إلى عدم تعميد المرء حتى يبلغ الرشد ويعتنق الإيمان المسيحي - المترجم.
(*7) Quaker، جماعة دينية يتميز أعضاؤها بالزهد والتأمل الطويل - المترجم.
(*8) Pietists، أعضاء طائفة بروتستانتية تنتشر في كنائس مارتن لوثر، نشأت في شمالي ألمانيا في القرن 17، وأكدت على حرية دراسة الكتاب المقدس دون الالتزام بالهيمنة الكنسية في تفسيره، وعلى الخبرة الدينية الشخصية وأهمية التقوى والورع في حياة المرء - المترجم.
(*9) Dunkers، اسم شائع يطلق على جماعة الإخوان المعمدانيين الألمانية، التي تتبع التعاليم

المعمدانية، وتناهض الصيغ القانونية والخدمة العسكرية، وتدعو للحياة البسيطة، ومركزها الرئيسي اليوم في الولايات المتحدة ـ المترجم.

(*10) Baconian، نسبة إلى فرنسيس بيكون (1561 ـ 1626) الفيلسوف الإنجليزي، وأحد أبرز رواد التجريبية والمنطق العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية ـ المترجم.

(*11) Saint-Simonian، نسبة إلى الكونت دو سان سيمون (1760 ـ 1825)، الفيلسوف السياسي الفرنسي الذي دعا إلى الاشتراكية ومناهضة السلطة السياسية ـ المترجم.

الهوامش

(1) انظر مثلا : Randall Collins, “A Comparative Approach to Political Sociology in Reinhard Bendix, ed., State and Society (Berkeley: University of California Press, 1968), 42-67.

(2) Reinhard Bendix, Max Weber: An Intellectual Portrait (Berkeley: University of California Press, 1977), 259-60; also see 85-86.

(3) Ibid., 64. Also see H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds., From Max Weber: Essays in Sociology (New York: Oxford University Press, 1946), 62-65

(4) Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, (New York: Scribner’s 1958), 88-89. Also see Gerth and Mills, “Introduction in From Max Weber, 65.

(5) Weber, quoted in Bendix, Max Weber, 329.

(6) Ibid., 294-95

(7) قصد فيبر «بالأبوية» نظاما تسير فيه العلاقات بين الحاكم والموظفين على أساس السلطة الأبوية والتبعية البنوية. وعلى العكس، يتسم الإقطاع بعلاقة تعاقدية بين سيد وتابع.

(8) هذه الفقرة تتبع كثيرا التحليل الذي ورد في :

Peter M. Blau, “Critical Remarks on Weber’s Theory of Authority American Political Science Review 57 (June 1963) : 306-16, quote on 309

(9) Bendix, Max Weber, 427

(10) Max Weber, Economy and Society (Berkeley: University of-10 California Press, 1978), 1204, 1208; emphasis in original.

(11) Ibid., 1208.

(12) Weber, Protestant Ethic, 130

(13) Ibid., 104, 106, 107, 115.

(14) Ibid., 131, 150, 151.

(15) Ibid.,146.

(16) Ibid., 126.

(17) Weber, Economy and Society, 1208

(18) Ibid., 15

(19) Weber, “The Social Psychology of the World Religions in Gerth and Mills, eds From Max Weber, 274, emphasis added.

(20) Weber, Economy and Society, 491-92

(21) Weber “Social Psychology in Gerth and Mills, eds., From Max Weber. 271.

(22) Weber, Economy and Society, 472

(23) Ibid., 476.

(24) Weber, "Social Psychology," 270.

(25) Mary Fulbrook, "Max Weber's Interpretive Sociology': A Comparison of Conception and Practice, British Journal of Sociology, March 1978, 71-82, quote on 76.

(26) Max Weber., Ancient Judaism (New York: Free Press 1952), 288, 315

(27) Robert K. Merton, "Manifest and Latet Functions in Social Theory and Social Structure (Glencoe, III: Free Press, 1957

(28) Bendix, Max Weber, 261-62

(29) Weber, Economy and Society, 15.

(30) Ibid., 399

(31) انظر مثلا : Fulbrook, "Weber's Interpretive Sociology Bryan Turner, For Weber, Essays on the Sociology of Fate (London: Routledge and Kegan Paul, 1981); and Gerth and Mills, "Introduction." 57.

(32) Bendix, Max Weber, 85.

(33) عندما يهتم فيبر بالتساؤل حول لماذا تتجذب شرائح اجتماعية معينة إلى البروتستانتية (وليس التساؤل حول أثر الأخلاق البروتستانتية على «روح الرأسمالية»)، يصبح تفسيره وظيفيا - فالالتصاق بالبروتستانتية فسر من خلال النتائج النافعة التي جلبتها بالنسبة «للطبقات الوسطى البورجوازية الصاعدة» (Weber, Protestant Ethic, 37; also see 36, 43, 177).

(34) Reinhard Bendix, "Two Sociological Traditions in Bendix and Guenther Roth, Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber (Berkeley: University of California Press, 1971), 282-98. quotes on 283, 286.

(35) Ibid., 286, 298.

(36) Emile Durkheim, The Rules of Sociological Method (Chicago: University of Chicago Press, 1983), Ivi n. 7.

(37) Emile Durkheim, The Elementary forms of the Religious Life (New York: free Press 1965) 14.

15 مالينوفسكي و رادكليف ـ براون و بارسونز

برغم أن المنظرين الثلاثة المعنيين في هذا الفصل يختلفون في نواح مهمة، فهم يتقاسمون اعتقاد كونت بأن مهمة العلم الاجتماعي هي تعيين الشروط التي يجب على كل المجتمعات تلبيتها في سبيل البقاء. هذا البحث عن شروط أو متطلبات عالمية لم يقدم إلا القليل بالنسبة للقوائم التحديدية لاحتياجات النظام (أو، في حالة مالينوفسكي Malinowski، الاحتياجات الفردية). هدفنا من مراجعة هؤلاء المؤلفين هو الإشارة إلى أن هذه النتائج غير المرضية ليست كامنة في الوظيفية، ولكنها بالأحرى تنبع من الفشل في ربط الوظائف بأنماط العلاقات الاجتماعية. ولعل الأكثر فائدة أنه بدلا من السؤال «ما الذي يتحتم أن تفعله كل المجتمعات لكي تحيا؟» يتعين علينا أن نطرح السؤال «ما الذي يجب أن تفعله الأنواع المختلفة من أنماط الحياة لكي تحافظ على نفسها؟»

مالينوفسكي ورادكليف ـ براون

إن الاتجاه الوظيفي لدى أ.ر. رادكليف ـ براون

A. R. Radcliffe-Brown (1881 ـ 1955) وبرونسلاو مالينوفسكي Bronislaw Malinowski (1884 ـ 1942) من منظور أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر يشكل انقطاعا جوهريا مع الماضي. لقد كانت أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر منكبة بشدة على تتبع انتشار أو هجرة النزعات الثقافية عبر المجتمعات. عارض كل من مالينوفسكي ورادكليف ـ براون بصلابة مفهوم «القص واللصق» للثقافة[1]، على أساس أن الممارسة الثقافية كان يمكن فهمها فقط بالنظر للنظام الذي كانت جزءا منه. لقد جادل رادكليف ـ براون، في أول كتبه «سكان جزيرة أندامان»[*1] The Andaman Islanders (نشر عام 1922)، بأن «العادات الاحتفالية لسكان جزيرة أندامان تشكل نظاما مترابطا على نحو وثيق... وأننا لا نستطيع فهم معناها إذا نظرنا لكل منها على حدة، ولكننا يجب أن ندرس النظام بأسره لكي نصل إلى تفسير». ونخلص من ذلك إلى الحاجة إلى «منهج جديد يمكن عن طريقه دراسة كل المؤسسات في مجتمع ما أو نمط اجتماعي، دراستها معا حتى نكشف عن علاقاتها الوثيقة كأجزاء في نظام عضوي[2]. أما مالينوفسكي في كتابه «مغامرو غرب المحيط الهادي»[*2] Argonauts of the Western Pacific، والذي نشر أيضا عام 1922، فيبدأ بتحذير مماثل من أن «عالم الإثنوجرافيا الوصفية الذي يشرع في دراسة ديانة واحدة، أو تقنية واحدة، أو تنظيم اجتماعي واحد، فإنه يقتطع حقلا مصطنعا من البحث،.. وسوف يتعثر بشكل خطير في عمله[3]. ويتفق مالينوفسكي مع رادكليف ـ براون على أن «التجزئة والفصل في التعامل مع النزعات الثقافية.. أمر عقيم، لأن دلالة الثقافة تتشكل من العلاقة بين مكوناتها»[4].

لم يكن مالينوفسكي ولا رادكليف ـ براون قانعين بتحليل الاعتماد المتبادل بين الأجزاء في داخل مجتمعات معينة. فقد اعتقد كلاهما أن هدف الأنثروبولوجيا الاجتماعية هو الوصول إلى تعميمات تصدق على كل المجتمعات. أما الأنثروبولوجيا التي اكتفت بتوضيح كيف تماسكت الممارسات الثقافية في مجتمع محدد (كما في عمل روث بيندكت Ruth Benedict، الذي نظر إلى كل مجتمع على أنه نمط فريد من الاعتماد المتبادل[5] فتشكل معوقا أمام تلك التعميمات عبر الثقافية. ومن أجل تقديم قوانين عالمية، اتجه مالينوفسكي إلى علم النفس، بينما نظر رادكليف ـ براون، على غرار

دور كايم، إلى علم الاجتماع.

دافع مالينوفسكي، الذي صاغ، أو على الأقل روج، مصطلح «الوظيفية»، وخصوصا في عمله الأخير، عن السمة النفسية ـ العضوية للوظيفية التي كان لها قليل من المدافعين عنها في الأنثروبولوجيا الاجتماعية[6]. حاول مالينوفسكي إثبات أن كل الثقافات، بصرف النظر عن تنوعها في الشكل، تقوم بوظيفة إشباع حاجات عضوية ونفسية عالمية للأفراد[7]. فالثقافة، إذن هي أداة يشبع الأفراد عن طريقها تلك البواعث، مثل الجوع والجنس. وذلك هو ما عناه مالينوفسكي عندما أعلن أن الثقافة «يجب أن تفهم على أنها وسيلة لغاية، أي بالمعنى الآلي أو الوظيفي»[8].

وبرغم أن الوظيفية عنده والتي تمحورت حول الفرد، لم تكن مثمرة، فإن السؤال الذي قاد مالينوفسكي لهذه الصياغة سؤال مهم. كان مالينوفسكي ثائرا ضد الافتراض، الذي قرنه «بالمدرسة الفرنسية لدوركايم»، بأن «الفرد يطيع أوامر جماعته، وتقاليدها، ورأيها العام، وقوانينها، في نوع من الطاعة العبودية، السحرية، والسلبية»[9]. وفي توقعه لمزيد من النقد للوظيفية بسبب تقديمها صورة «لإنسان مفرط التنشئة»[10] Oversocialized man، شدد مالينوفسكي على «قدرة الإنسان على المناورة وإعادة ترتيب بيئته»[11]. فالأفراد، في رأي مالينوفسكي، لم يكونوا آلات أوتوماتيكية مبرمجة بواسطة المجتمع، بل هم بالأحرى منخرطون بشكل نشط في قواعد مناوراتية.

إن أي نظرية لا تعطي دورا للعامل الفردي، كما أكد مالينوفسكي وبحق، نظرية غير مقنعة. لكن خطأه في رأينا يتمثل في حصر الأهداف الفردية في إطار ضيق يفتقر إلى إشباع بواعث نفسية ـ عضوية. لم تكن هذه النظرية مقنعة لأننا مع دوركايم في أن تحديد الإشباع يتحدد اجتماعيا، إلى حد كبير. تحاول نظريتنا حول الانحيازات الثقافية أن تترك مساحة لحرية الاختيار الفردي، عن طريق النظر للأفراد على أنهم يتابعون بنشاط نمط حياتهم المفضل، وكذلك عن طريق اختبار الأنماط المتنافسة لتحديد أيهما الأفضل. فلو صيغت النظرية بهذه الطريقة، لم يكن هناك حاجة للرجوع إلى علم الأحياء أو علم النفس، كما سلم مالينوفسكي أنه ضروري، لكي يعود بالفرد «الحي» إليها[12].

عارض رادكليف ـ براون، من منطلق ولائه للتراث الدوركايمي، عارض موقف مالينوفسكي بأن علم النفس الفردي كان سيوفر الأساس لصياغة تعميمات على غرار القوانين حول النظم الاجتماعية. في الحقيقة كان رادكليف ـ براون معارضا عنيفا لآراء مالينوفسكي حتى أنه قال عن نفسه بأنه «كخصم عنيد لوظيفية مالينوفسكي ربما يطلق عليّ المناهض للوظيفية»[13]. إن الجدل المعاصر حول اللقب الصحيح الذي يجب أن يحمله كل واحد منهم يمكن أن يحجب حقيقة أن عمل رادكليف ـ براون هو أقرب ما يكون لما يفهم عادة اليوم بالوظيفية، بمعنى تحليل السلوك لمعرفة الأثر الذي يحدثه في دعم الكل الاجتماعي.

أشار رادكليف ـ براون إلى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية، باكتشافها كيف تحافظ العادات الاجتماعية على النظام الاجتماعي، ربما استطاعت بناء قوانين عالمية. فلكي يبقى أي نظام اجتماعي، في رأيه، «يجب أن يتطابق مع شروط معينة. فإذا استطعنا تحديد أحد تلك الشروط العالمية تحديدا كافيا، بمعنى الشرط الذي يجب أن تتطابق معه كل المجتمعات البشرية، يكون لدينا قانون سوسيولوجي». وفي مقال له بعنوان التتابع الأبوي والأمي» Patrilineal and Matrilineal Succession، يصوغ رادكليف ـ براون قانونا على هذا النسق: إن أي حياة اجتماعية بشرية تتطلب هيكلة العلاقات الاجتماعية بشكل تتحدد فيه «حقوق وواجبات معينة وبطريقة يمكن من خلالها حل الصراعات حول الحقوق دون تدمير البنية نفسها»[14]. بهذه الصياغة يكون هذا «القانون» صحيحا حسب تعريفه. لكنه إذا وضع بطريقة شرطية، مثلا : إن أحد شروط الوجود الضرورية لكل العلاقات الاجتماعية هو أن تحدد حقوق وواجبات معينة بشكل جيد، يمكن توضيح أن هذا القانون زائف. فنحن نعرف أن أنماط الحياة المساواتية تتسم بعلاقات اجتماعية واهية التحديد، إلا أنها تحافظ على استمرارها من خلال، الاتهامات بالتلوث والفوضوية من آليات أخرى[15].

إن الأكثر إقناعا من القوانين الوظيفية التي طرحت في مقال «التوارث الأبوي والأمي» هو التحليل الوظيفي الذي قدمه رادكليف ـ براون في مقاله المشهور «حول العلاقات المرحة» On Joking Relationships. في هذا العمل الأخير يقترب كثيرا من التخلص من القيد الذي يفرضه عليه بحثه عن

قوانين عالمية. فهدفه هو التعرف على نوعية الموقف البنائي الذي ربما نتوقع أن نجد فيه علاقات مرحة واضحة السمات[16]. يميل المرح للظهور، كما وجد رادكليف ـ براون، في تلك العلاقات الاجتماعية التي تكون فيها الحقوق والواجبات أقل تحديدا، ويستخلص أن للمرح وظيفة تلطيف الصراع في مناطق «التفرق الاجتماعي».

لم يكن رادكليف ـ براون غير واع بأهمية إيجاد تصنيفات للعلاقات الاجتماعية. لقد أصر على أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية يجب أن تبدأ بتناول «مشكلات المورفولوجيا[*3] الاجتماعية ـ أي ما هي الأنواع الموجودة من البنى الاجتماعية، ما هي أوجه التشابه والاختلاف بينها، وكيف يمكن تصنيفها»[17]. وبرغم أنه قام بمجهودات عديدة في هذا الاتجاه، مثل التمييز بين أنواع النظم القرابية ـ «حق ـ الأب» و «حق ـ الأم» ـ والتمييز بين أنماط التحالف : بالتزاوج، تبادل السلع والخدمات، أخوية الدم، والمرح، إلا أن جهوده في هذا الاتجاه لم تكن مثمرة بشكل خاص[18]. فتصنيف التحالفات يقوم على المصادفة. ولا يُعرف من أين اشتقت الشرائح، ولا لماذا تعتبر هذه الأنواع، فقط، مهمة.

لماذا كانت تصنيفات رادكليف ـ براون عقيمة لهذه الدرجة؟ نظن أن جزءا من الإجابة يتمثل في أن رادكليف ـ براون لم يقدر وجهة نظر دوركايم حول كيفية توصيل الأبنية الاجتماعية المختلفة للمعرفة. فلأنه كان يعوزه اهتمام دوركايم بالأنواع المختلفة للمعرفة، لم يكن لدى رادكليف ـ براون دافع قوي لوضع تصنيفات للعلاقات الاجتماعية. فاكتشاف أنماط العلاقات الاجتماعية كان بالنسبة لرادكليف ـ براون مجرد خطوة أولية إلى الهدف النهائي وهو تحديد المتطلبات الوظيفية العامة بالنسبة لكل الأبنية الاجتماعية.

لم يبد رادكليف ـ براون أبدا واعيا بالتنافر بين قائمة بحثية ترتكز على قوانين عالمية تصلح لكل المجتمعات، وأخرى موجهة نحو تعميمات ترتكز على أنماط العلاقات الاجتماعية. يظهر ذلك بوضوح في مقاله الافتتاحي لكتاب «البنية والوظيفة في المجتمع البدائي» Structure and Function in Primitive Society، الذي يتتبع فيه توجهه النظري إلى كل من مونتسكيو وكونت. فيخبرنا رادكليف ـ براون أن نظرية مونتسكيو «شكلت ما سماه

كونت فيما بعد القانون الأول للثوابت الاجتماعية... لأن أي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية لابد أن يظهر نوعا ودرجة من التماسك والثبات لكي يبقى ويستمر»[19]. وهو بذلك يموه على الاختلاف الأساسي بين مجهود كونت لصياغة افتراضات وظيفية تكون صحيحة عالميا ومحاولة مونتسكيو لبيان كيف تدعم الأنماط المختلفة للمجتمع نفسها.

في مراجعة دقيقة للوظيفية عند كل من مالينوفسكي ورادكليف ـ براون، جادل موريس ماندلباوم Maurice Mandelbaum بأن الخطأ الذي اشتركا فيه كان في «وظيفيتهما المتأخرة»، التي حاولت بناء «قوانين عالمية» تصدق في كل المجتمعات. يشير ماندلباوم إلى أن ذلك التحليل الوظيفي كان يجب أن يقيد نفسه بالموضوعات الأكثر تواضعا في «وظيفيتهما المبكرة»، التي بحثت عن علاقات معينة بين العناصر داخل مجتمعات بمفردها[20]. وبرغم أننا نتفق مع حكم ماندلباوم بشأن محاولة المنظرين الاثنين لتأسيس قوانين وظيفية تثبت في كل المجتمعات، فنحن أقل رضاء بتوصيته بأن يعالج العلماء الاجتماعيون كل مجتمع كمجموعة فريدة من العادات والمعتقدات. ذلك أن هذا يعيدنا إلى حيث بدأنا: ويتركنا بهوة يتعذر تجسيرها بين التنوع اللانهائي والوحدة الكلية. إن غرض تصنيف أنماط الحياة، كما نفهمه، هو تجنب حتمية الاختيار بين الوظيفيتين المبكرة والمتأخرة لدى مالينوفسكي ورادكليف ـ براون عن طريق الخروج بتعميمات متعلقة بأنماط مختلفة من العلاقات الاجتماعية.

تالكوت بارسونز

في ربع القرن الذي أعقب اندلاع الحرب العالمية الثانية كان تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902 ـ 1979) الشخصية المرموقة في النظرية السوسيولوجية. ومع ذلك، فمنذ الستينيات بدأ نفوذه يذبل، وهو التدهور الذي يتوازى (وليس بالمصادفة) تماما مع تدهور سمعة التحليل الوظيفي. إن الموقع المحوري لبارسونز في تنمية التحليل الوظيفي (والنظرية الاجتماعية بشكل أعم) يتطلب من أولئك الذين يرغبون، كما نفعل نحن، في إحياء التحليل الوظيفي أن يتصارعوا مع الإسهامات والعيوب في مجمل أعماله[21].

هناك على الأقل طريقان مفتوحان، يستطيع المرء أن ينعش التحليل

الوظيفي، كما فعل جيفري ألكسندر Jeffrey Alexander مؤخرا ببيان أن انتقادات عديدة لبارسونز كانت مضللة[22]. أما البديل الآخر فهو أن يسلم المرء بصحة هذه الانتقادات مع توضيح أن أخطاء بارسونز لم تكن كامنة في نمط التحليل الوظيفي. وبرغم أننا لا نتفق مع كل (أو حتى معظم) الانتقادات الموجهة إلى بارسونز، فإننا سوف نتتبع، عموما، الطريق الأخير. وبشكل أكثر تحديدا، فسوف نحاول إثبات أنه برغم أن تحليل بارسونز معيب في عدة نواح، فإن النقص لا يدل على عيوب كامنة في التفسير الوظيفي، ولكنه بالأحرى يدل على فشل نوع خاص من الوظيفية العالمية والكلية التي تعود إلى كونت[23]. ونؤكد على أن ربط الوظائف بأنواع أنماط الحياة يجنب نظريتنا عديدا من سقطات الوظيفية البنائية البارسونية.

ربط الميكرو والماكرو

نقطة البداية في الكتاب الأول (وربما الأفضل) لبارسونز، «بنية الفعل الاجتماعي» The Structure of Social Action (1937)، هي «مشكلة النظام»[24]. يضيف بارسونز أن النظرية الليبرالية في القرن التاسع عشر، كما تطورت في الاقتصاد الكلاسيكي تحديدا، لم تقدم تفسيرا مناسبا للنظام الاجتماعي، لأنها تفترض أن الغايات الفردية عشوائية وأن علاقة الوسائل بالأهداف محكومة تماما بحسابات آلية. فالحياة في مثل ذلك المجتمع، كما يتفق بارسونز مع هوبز Hobbes، ستكون «انعزالية» فقيرة، بغيضة، وحشية، وقصيرة. وفي الحقيقة فإن نظاما (نسقا) اجتماعيا تتنوع فيه التفضيلات بشكل عشوائي كان سيصبح «ليس نظاما على الإطلاق، بل فوضى»[25].

ينسب بارسونز إلى هوبز رؤيته «لمشكلة (النظام) بوضوح لم يجاره فيها أحد»[26]. لكنه يجد في حل هوبز ـ بأن حفظ النظام الاجتماعي يتم من خلال القهر الذي تمارسه سلطة سياسية ـ «غير مقبول صراحة»[27]. فالسؤال ليس (أو، بشكل أفضل، يجب ألا يكون) هو كيف نوقف الناس عن فعل ما يريدونه، كما فعل هوبز، ولكنه بالأحرى كيف يتأتى أن يتناغم ما يريده الناس مع النظام الاجتماعي[28]. يوحي بارسونز بأن حل مشكلة النظام يجب أن يبدأ بنظرية حول صياغة التفضيلات.

وعلى غرار دوركايم، يجادل بارسونز بأن النظام الاجتماعي «لا يعنى

فقط بالظروف التي يتصرف الناس في ظلها سعيا وراء أهدافهم، ولكنه يتطرق إلى صياغة الأهداف نفسها»[29]. فالأفراد في عملهم ليسوا ذرات اجتماعية منعزلة. إنه من خلال تعاملهم مع آخرين، كما يرى بارسونز، يصل الأفراد إلى أفكارهم المعيارية ليس فقط حول ما هو المفضل ولكن أيضا ما هي الوسائل الصحيحة لتحقيق أهدافهم المرجوة.

إن الجماعة، في نظر بارسونز، ليست مجموع الأفراد المكونين لها. فهو يعترف «بأنه من الصحيح أن كل نظم (الفعل) تتكون في التحليل الأخير من وحدات أفعال (منفردة)، (لكن هذا) لا يعني أن علاقة وحدة الفعل بالنظام (النسق) الكلي تتماثل تماما مع علاقة حبة الرمل بالكومة التي هي جزء منها». ذلك أن النظام الكلي (ماكرو) له «خصائص بازغة» لا يمكن التعرف عليها في أي وحدة عمل إذا نظرنا إليها منفصلة عن علاقتها بالوحدات الأخرى في نفس النظام[30]. في إصراره على عدم اختزال الماكرو في الميكرو، أو اختزال الاجتماعي في الفردي، فإن بارسونز لا يحاول أن يحل نظرية جمعية أحادية الجانب محل نظرية ذرية أحادية ـ الجانب كذلك. بل إن غرضه بدلا من ذلك هو التوفيق بين الثنائيات التي «قد حلت بالنظرية الاجتماعية لأغراض محدودة ولفترة طويلة»[31]. وهو كما ينتقد النظريات التي تتجاهل الملامح فوق الفردية «البازغة» للنظام الاجتماعي، فهو كذلك يضيق صدره بالنظريات التي لا تترك مساحة للفعل البشري.

يتضح التزام بارسونز بالحفاظ على الإرادة الفردية من نقده لهوبز، الذي يعتبره «أول نموذج كبير للتفكير الحتمي في الحقل الاجتماعي». ويتحسر بارسونز على أن هوبز «لم يقدم مثالا للسلوك الواجب، ولكنه بحث في الشروط المطلقة للحياة الاجتماعية فحسب»[32]. إن اختزال الفعل إلى الشروط الموضوعية، وأساسا حفظ الذات، يزيل عشوائية الأهداف، ولكن ذلك على حساب تصفية الإرادة الفردية كلية. ويطلق بارسونز على ذلك «المعضلة النفعية» Utilitarian dilemma، بمعنى : أن الأهداف إما أن تكون عشوائية (وفي تلك الحالة يصبح النظام مستحيلا) أو محددة بالظروف المادية (وفي تلك الحالة يصفى الاختيار الفردي)[33].

كيف يمكن حفظ حرية الاختيار الفردي من بدون التضحية بالسمة فوق الفردية للنظام الاجتماعي؟ إجابة بارسونز، حسب ما يعتبره تحولا في

نظريات دوركايم و فيبر، تكمن في استبطان المعايير. فالمعايير، في رأي بارسونز، هي «ظواهر من نوع خاص جدا». أما تحقق معيار من عدمه «فيعتمد على مجهود الأفراد الفاعلين وكذلك على الظروف التي يتصرفون في ظلها». هذا «العنصر النشط في علاقة الناس بالمعايير، أي الجانب الإبداعي أو التطوعي فيها»، هو الذي يميز المعايير عن الظروف المادية غير المتغيرة في موقف الفاعل[34]. ويضيف بارسونز أنه على خلاف القيود المادية أو الطبيعية، «لا يستطيع المرء التفكير في القواعد المعيارية دون الإشارة إلى احتمال انتهاك الأفراد لها»[35].

يرى بارسونز أن استبطان المعايير يقدم مخرجا من المعضلة النفعية، لأنه لن يظل من المحتم على المرء أن يختار بين حتمية الظروف الخارجية وعشوائية الأهداف البشرية. وباستبطانها في الفرد، كما يجادل بارسونز، «تدخل المعايير مباشرة في تكوين أهداف الفاعلين نفسها، ولن يظل عنصر الأهداف كما يبدو في مقولة الوسيلة ـ والهدف بطبيعته «فرديا» ولكنه يشتمل على عنصر «اجتماعي»[26]. هكذا فإن الاستبطان هو آلية دخول الماكرو في الميكرو[37]. هذه الصياغة تتجاوز «الفصل المعتاد بين التقيد التطوعي والقهر»، ذلك لأنه «بينما يكون التقيد تطوعيا، من ناحية، فإنه ملزم للأفراد، من ناحية أخرى». «فالفاعل ليس حرا في فعل ما يريد، بل إنه مقيد، لكن ذلك نوع مختلف تماما من التقييد». الذي توحي به فكرة «الخضوع للسببية الطبيعية وفكرة تجنب العقوبات.. فهو تقييد لا يصدر عن الضرورة المادية ولكن عن الالتزام الأخلاقي»[38].

وعلى نحو مضلل يسمي بارسونز هذا التوافق بين القيد والتطوعية «النظرية التطوعية في الفعل». بتلك النظرية لا يعني بارسونز، كما يشير جيفري ألكسندر على نحو صحيح، أن الفعل تطوعي تماما، لكنه يريد بالأحرى أن يبرز وجود التطوعية به[39]. وربما، كما يشير ألكسندر، يجسد مصطلح «البنيوية التطوعية» Voluntaristic Structuralism بشكل أفضل روح ما يريده بارسونز[40]. وبصرف النظر عن المصطلح، فنحن نعتنق هدف بارسونز : التركيز على عملية التفاوض والاختيار الفردي التي تشكل الترتيبات الجمعية، وفي نفس الوقت، تحليل طرق الحياة الجمعية التي تشكل تلك الاختيارات الفردية[41].

افتراض الإجماع المجتمعي

برغم أن الهدف الأصلي لبارسونز كان التوفيق بين الفعل الفردي والقيود الجمعية، فإن أعماله التالية تميل لأن تفقد هذه النظرة للفرد كمفاوض نشط ولتحل محلها، وبشكل متزايد، نظرة للفرد على أنه ممتثل سلبي. تبدو المعايير وكأنها تهبط من عل، تتسرب بعناد إلى وعي الأفراد. وتبدو عملية التنشئة الاجتماعية وكأنها لا تترك مجالا كبيرا للاختيار الفردي إلا لتجديد النظام الاجتماعي القائم[42]. وكثيرا ما يقدم بارسونز نظرياته، كما يشير آرثر شتنشكومب، «كما لو أن القيم والالتزامات المؤسسية في الثقافة ظلت على ذلك النحو»[43].

ويتم الحفاظ على النظام الاجتماعي، وفقا لبارسونز، «لأن الفرد السوي يشعر بالرضاء في تنفيذ الأنماط المعتمدة بفعالية، ويشعر بالخزي والإحباط عند الفشل»[44]. فالوحيد الذي يفسد التوازن الاجتماعي هو الفرد المنحرف، الذي نشئ بأسلوب مرضي أو معيب، يستطيع بارسونز تعريف الانحراف على أنه («ميل دافعي لدى فاعل نحو التصرف على نحو يتنافى مع واحد أو أكثر من الأنماط المعيارية المؤسسية»)، ولكنه لا يقدم الكثير حول مصادره[45]. فالانحراف، على حد تعليق رالف دهرندورف Ralf Dahrendorf، «يحدث لأسباب غير معروفة ويتعذر معرفتها سوسيولوجيا. فهو البكتريا المرضية التي تهاجم النظام من الأعماق المظلمة في نفسية الفرد»[46]. وهكذا تم اختزال الخروج على «الأنماط المعيارية» إلى الانحراف النفسي.

لماذا يقوم بارسونز بمعادلة الفعل المعياري بالتوافق؟[47] الإجابة، كما نقترح، تكمن في تسليمه بالإجماع على المستوى المجتمعي. وبوجود «نظام عام مشترك للقيم»[48] في كل مجتمع، ويترك بارسونز المجال مفتوحا أمام احتمالين اثنين فقط: إما التوافق المعياري، أو الانحراف اللامعياري. وإذا كانت هناك معايير متنافسة ليختار الفرد من بينها، فإن الفعل الفردي ربما سيكون على التوالي معياريا وغير متوافق. ولأن نظرية الثقافة تسمح بأنماط الحياة المتنافسة داخل المجتمع، فهي تستعيد الفرد النشط المفاوض، بتقديم معايير متنافسة إليه ليفاوض عليها.

فما نختلف عليه مع بارسونز، إذن، لا يتعلق بأهمية المعايير، ولكن بمدى وجوبية أن تكون المعايير مشتركة. إننا نتفق مع جيفري ألكسندر على أن

«المرء يمكن أن ينسب الفضل لبارسونز في إشارته إلى الدلالة الخطيرة للنظام المعياري، بل وأنه في الحقيقة عامل لا يمكن إنكاره في العلاقة بين الأفراد، لكن دون القول (كما يفعل بارسونز) بأن كل الأفراد في أي مجموع أو مجتمع يتقاسمون نفس الالتزامات المعيارية»[49]. ويذكر جون فنلي سكوت John Finley Scott نفس النقطة: «إن القول بوجود نظم للمعايير شيء - والبنية تعني ذلك - والقول بأن هناك إجماعا على أي نظام معين شيء آخر - وهذا ما توحي به كتابات بارسونز المتأخرة»[50].

وفي تقديمه للأطروحات المعيارية في الصورة النظرية، يحلق بارسونز عاليا في المجال الإمبريقي. ذلك أن، «الدليل الإمبريقي،.. كما أكد رونالد بيرت Ronald Burt، بدءا من التجارب إلى المسوح داخل نسق من العاملين إلى دراسات الأنثروبولوجيا الوصفية عبر النظم... تعزز المنظور المعياري على المنظور الذري. فالمدركات والتقييمات تتأثر بشكل واضح بالسياق الاجتماعي الذي صنعت فيه»[51]. لكن في إصراره على أنه من دون نظام للقيم المشتركة... لا يمكن أن يوجد شيء كالمجتمع[52]، فإن بارسونز يتبنى موقفا يتعذر الدفاع عنه إمبريقيا. ذلك أن العديد من (ونظريتنا تقول كل) المجتمعات تعيش في نزاع حول ما يجب أن يكون عليه المجتمع وكيف ينبغي أن يسلك الناس[53].

لقد أشار نيل سميلسر Neil Smelser لعيوب التسليم بالإجماع المجتمعي مؤخرا، حيث طبق في كتابه الأول «التغير الاجتماعي في الثورة الصناعية» Social Change in the Industrial Rovolution (1959)، طبق نظرية بارسونز على صناعة القطن البريطانية. افترض سميلسر، على طريقة بارسونز، أن التقييمات حول، مثلا، مدى كفاءة أداء المؤسسة كانت ترتكز على «نظام القيم» في المجتمع[54]. ومع ذلك، ففي دراسة أحدث له، يشير سميلسر إلى أنه يعتقد الآن أن هذا الأمر يتعذر الدفاع عنه، «لأنه من الممكن أن نتصور عددا من المواقف القيمية، التي ربما يكون أحدها مسيطرا حقيقة، لكنها تقف في منافسة أو صراع مع بعضها البعض باعتبارها قواعد لإضفاء الشرعية على التعبير أو عدم الرضا»[55]. فعلى سبيل المثال، كان المجتمع البريطاني في نهاية القرن التاسع عشر، حسب سميلسر، يتسم بوجود ثلاثة أنظمة قيم متنافسة على الأقل. قام نظام القيم السائد بإضفاء

الشرعية على «مجتمع تدرجي احتل فيه الناس مواقعهم في نظام مقبول للأسبقية، كان كالهرم الممتد من أعلى إلى أسفل، من أقلية محدودة من الأغنياء والأقوياء ، عبر طبقات أكبر وأوسع من الأقل ثروة وقوة وحتى الجماهير الكبيرة من الفقراء والضعفاء. ثم تعرض نظام القيم هذا إلى تحدى «نظام القيم النفعي، الذي تصور، من بين أشياء أخرى، مجتمعا عقلانيا يرتكز على مبادئ التبادل الحر، لا المكانة والالتزام»، وكذلك إلى تحدي «الراديكالية السياسية، التي تصورت مشاركة ديمقراطية بدلا من الأبوية الرحيمة»[56].

بإدراكه لأنماط الحياة المتنافسة تلك (والتي تتماثل بشدة مع التدرجية، والفردية، والمساواتية)، يجادل سميلسر بأن المرء «يجب أن يتوقع وجود صراع وتنافس على تعريف الموقف ذاته، بمعنى، عما إذا كانت هناك بالفعل حالة غير مرضية»[57]. تدل تعليقات سميلسر على الطريق نحو إعادة توجيه التحليل الوظيفي إلى أنماط الحياة بدلا من المجتمعات، حتى ينظر إلى الاختلافات حول مدى ملاءمة ترتيبات مؤسسية، على أنها نابعة من الصراع بين أنماط حياة مختلفة. فالرضاء أو عدم الرضاء عن المؤسسات القائمة، في رأينا، لا يظهر من خلال نظام القيم في المجتمع ولكن بواسطة أنصار أنماط الحياة المتنافسة.

متغيرات النمط

كيف وصل بارسونز، وهو ضالع في التصنيف، إلى تلك الرؤية التجانسية للمجتمع؟ إن إجابة هذا السؤال، كما نعتقد، توجد في قصور مقولته الشهيرة حول «متغيرات النمط»[58]. تتبع متغيرات النمط، في معظمها، من عدم رضاء بارسونز عن ثنائية تونيز Tonnies حول الجماعة/ المجتمع gemeinschaft/gesellschaft. ومعتقدا أن هذه الثنائية كانت غامضة بقدر ما كانت ملهمة، وقدم بارسونز متغيرات النمط كطريقة للكشف عن الأبعاد المختلفة عن بعضها البعض التي ضمت معا في ثنائية التقليدية / الحداثة[59].

أكثر متغيرات النمط شهرة هما متغير العالمية - الخصوصية (أي هل ينبغي الحكم على الناس تبعا لمقاييس تنطبق بالتساوي على كل فرد، أم ينبغي أن تصمم المقاييس حسب الجماعات خاصة؟) ومتغير الموروث

والمكتسب (بمعنى هل تمنح المراكز تبعا للإنجاز الواضح أم حسب سمات تبدو خاصة بشخص معين، مثل الأسرة، الخلفية، الديانة، أو الجنس؟)[60]. وبينما يمكن التمييز بينهما تحليليا، فإن هذين البعدين يرتبطان بدرجة عالية معا حتى أنهما، في الممارسة، يبدوان مجرد طريقتين مختلفتين قليلا لقول الشيء نفسه. فالنظام الاجتماعي الذي يقدر ما يفعله الفرد لا من هو هذا الفرد، تكون لديه غالبا وعلى الدوام قواعد عالمية وليست خصوصية. وبنفس الطريقة، فإن النظام الاجتماعي الذي يرفض المعاملة المرتكزة على قواعد عامة يعامل الناس دائما حسب هويتهم وليس حسب ما يفعلونه. وإذا كانت، متغيرات العالمية ـ الخصوصية والمكتسب ـ الموروث، كما نعتقد تقيس نفس الظاهرةالأساسية، فإن تصنيف بارسونز لا يفعل إذن أكثر من تكرار ثنائية التقليدية / الحداثة المعروفة.

كثيرا ما يتحدث بارسونز عن «نظام قيم أمريكي»، وهو «ما يمكن وصفه بدرجة كبيرة على أساس نمط العالمية ـ الإنجاز (أو الأداء)»[61]. وفي اعتقادنا أن هذه الصياغة تثير إشكالية، لسببين على الأقل. أحدهما أن فئة العالمية ـ الإنجاز (مثل فئة القانونية ـ العقلانية لدى فيبر، أو فئة المجتمع لدى تونيز) تفشل في التمييز الصحيح بين التدرجية والفردية. فكل من البيروقراطيات التدرجية والأسواق التنافسية تتخذ القرارات على أساس الأداء. أما الفرق فهو أن الأداء في التدرجيات يتضمن قدرا أكثر من السير وفق الإجراءات المقررة، بينما يتم الحكم على الأداء بين الفرديين التنافسيين على أساس النتائج بدرجة أكبر (أي النتيجة الأخيرة). العيب الثاني هو أن «نظام القيم الأمريكي» هذا يمحو المساواتية تماما. فصعود تيار الفعل الإيجابي[*4] في أمريكا الحديثة يبين أن الاختيار المرتكز على سمات الجماعة كالجنس أو النوع ليس، كما كان سيقول باسونز، من مخلفات العصر السحيق. إننا بتبني إطار عمل للانحياز الثقافي، نستطيع أن نرى أن المساواتيين، في محاولتهم لإلغاء الفروق بين الناس، يستخدمون الفعل الإيجابي كوسيلة لمنع «عدم المساواة التراكمية»[62]، التي يعتقدون أنها متأصلة في العلاقات الاجتماعية عند أنصار الفردية.

إن ثنائيتي العالمية ـ الخصوصية والموروث المكتسب هما، بالطبع، اثنان فقط من متغيرات النمط الخمسة لدى بارسونز. والمتغيرات الأخرى هي

التأثير في مقابل الحياد (أي معضلة نظام الإشباع)[63]، التحديد في مقابل الانتشار[64]، والتوجيه ـ الذاتي في مقابل التوجيه الجمعي. لماذا، إذن، يستخدم بارسونز اثنين فقط من متغيرات النمط الخمسة عند تشخيصه لنظام القيم الأمريكي؟ الإجابة، كما نعتقد، هي أن الأبعاد الخمسة تشكلت في عدد تنويعات أكبر مما كان يستطيع بارسونز (أو، في هذا المجال، أي شخص) التعامل معه. فمتغيرات النمط الخمسة أنتجت، بعد كل شيء، اثنين وثلاثين نمطا اجتماعيا محتملا ومختلفا[65]. هذا التنوع الضخم يتطلب جهدا عسيرا لتفسير لماذا لم تثبت متغيرات النمط جدواها.

عيب إضافي في متغيرات النمط هو أنه برغم إصرار بارسونز على أن هذه المعضلات الخمس في الاختيار «تشمل الاحتمالات المنطقية الملائمة»[66]، فإن اختيار المعضلات، كما أشار ماكس بلاك Max Black، يبدو تحكميا[67]. تتضح مسحة التحكمية من حقيقة أن بارسونز من وقت لآخر يضيف أو يطرح متغير نمط من القائمة المفترض شمولها. فهو يستحضر، على سبيل المثال، فكرة المعضلة السادسة ـ التقدير طويل المدى في مقابل التقدير قصير المدى[68] ـ ثم يسقط متغير التوجيه الذاتي في مقابل التوجيه الجمعي في وقت لاحق.

إن متغير النمط المهجور (أي المصالح الخاصة في مقابل المصالح الجمعية) يعتبر من منظورنا الثقافي من الأنماط الواعدة. استكشف بارسونز هذا التمييز أولا في مقال له يقارن الاختلافات بين المهنة الطبية والشركة التجارية. حيث يرى أن ما يفرق بين العمل في كلا المجالين ليس هو الدافع النمطي لدى المهنيين، ليس هو «الإيثار» بالمعنى المعتاد، كما أنه ليس «الأنانية» كنمط لدى كل رجال الأعمال[69]. يضيف بارسونز، أن السلوك في المجالين تدفعه الرغبة في الإذعان للمعايير الاجتماعية، ولكن الذي يميز بين الاثنتين هو أن المعايير أقرت السعي وراء المصلحة الخاصة في مجال الأعمال ولكن ليس في المهنة الطبية. هكذا فإن توخي المصالح الفردية فعلا لا يقل في صفته الاجتماعية عن توخي الأهداف الجمعية.

يعبر هذا المقال المبكر عن بارسونز في أفضل حالاته، حيث كان يتابع البرنامج الدوركايمي غير مثقل نسبيا بافتتانه اللاحق بالتطوير الفكري. إن رؤيته للأهداف الفردية كمنتجات اجتماعية تمكن بارسونز من معرفة

أنه حتى الفردية كظاهرة أيديولوجية هي منتج أعلى من الفرد. فالفردية، كما يشرح بارسونز، «ليست مجرد مسألة إلغاء النظام الاجتماعي، بل هي مسألة نوع خاص من النظام»[70]. فالأنظمة الاجتماعية الفردية التي تكون «الاختيارات فيها مفتوحة»، وليس أقل منها الأنظمة الاجتماعية الجمعية التي تكون الاختيارات فيها موصوفة، هي محصلة عمليات اجتماعية لا يستطيع فرد واحد أن يتحكم فيها[71].

وبدلا من متابعة تفسيره لفئة التوجيه الجمعي في مقابل التوجيه الذاتي (والتي تتصادم تماما مع التمييز بين التقليدية/ الحداثة)، يعتمد بارسونز، مع ذلك، وبشكل متزايد على متغيري العالمية ـ الخصوصية والموروث ـ المكتسب (التي تكرر ثنائية التقليدية/ الحداثة ولكن بلغة جديدة). وفي مده لثنائية التقليدية/ الحداثة إلى أبعد حدودها، يفصح عمل بارسونز بشكل غير متعمد عن قيود هذه الثنائية. فلو أن التقليدية والحداثة هما النمطان الوحيدان للنظم الاجتماعية، ولو أن التحرك فيما بين الطريقين ذو اتجاه واحد، فإنه بالوصول إلى محطتنا، كما اعتقد بارسونز أن الولايات المتحدة قد فعلت، فإن التنوع في الأنماط الاجتماعية يتلاشى فورا. كما تصبح البلاد وقفا على «نظام قيم» وحيد ومتكامل. ربما يهدد المنحرفون نمط الإنجاز ـ العالمية هذا، مؤقتا، ولكن بما أنه لا يوجد ما يتحول إليه (وقد مر فعلا بمرحلة المجتمع)، فإن آليات الضبط الاجتماعي تعيد تأسيس التوازن بسرعة.

على عكس ذلك، تقترح نظرية الثقافة، بفتحها لمسارات التغير، أن الأفراد يتنقلون باستمرار من نمط حياة لآخر. ونظرية الثقافة تستشرف، بدلا من التوازن الوحيد الثابت، حالة عدم توازن ديناميكي مستمر يغير فيها الأنصار مواقعهم دائما، وبذلك، يغيرون القوة النسبية للأنماط المتنافسة. والحديث عن «نظام قيم أمريكي» يتجاهل كلا من التغير المستمر الذي يشهده النظام والانحيازات الثقافية المتنافسة داخل النظام. ونحن نجادل بأن النظام الأمريكي، وهو أبعد ما يكون عن الكل المتكامل، صنع من انحيازات غير متماثلة أساسا. ولأن الانحيازات التي تشكل النظام في حالة صراع، فإن الفعل الذي يعد وظيفيا لنمط حياة معين ربما يكون فعلا غير وظيفي لآخر. وفي اعتقادنا أن الاعتراف بأنماط الحياة المتنافسة

التي توجد داخل المجتمع هو مفتاح بعث التحليل الوظيفي.

المتطلبات الوظيفية

إن وجه القصور في التسليم بأن الوظائف تتعلق بالمجتمعات بأسرها وليس بأنماط الحياة ، يمكن رؤيته في تحليل بارسونز للمنظمات والذي يبدأ بالمقدمة الواعدة بأنه من غير المقنع «التفكير في البيروقراطية كنوع من الوحدة القائمة الذي يمكن أن تتنوع في درجة التطور وليس في النوع بشكل واضح»[72]، ويستمر بارسونز في تصنيف المنظمات عن طريق الوظيفة التي تحققها المنظمة للمجتمع[73].

ربما يقال إن اتجاه بارسونز في تحليل المنظمات متأصل في التحليل الوظيفي. ألا تمضي الوظيفية في طرح التساؤل حول ما يفعله الجزء (المنظمة) للكل (المجتمع)؟ وإجابتنا عن ذلك؛ فقط لو افترض أن الوظائف تخص المجتمعات. لكن تحليلنا الثقافي - الوظيفي سيدرس كيف يدعم نمط حياة ذاته، وليس المجتمع عموما. فعلى سبيل المثال، نحن نستكشف كيف تساعد نتائج نمط مساواتي في التنظيم (كمعتقدات التلوث، مثلا) على تقوية هذا النمط وإضعاف نماذج العلاقات لدى الأنماط الأخرى في التنظيم والإبداع. بطرح هذا التساؤل نستطيع أن نكشف زيف الصلابة التي هي في غير محلها والكامنة في كل تلك النظريات الوظيفية التي استلهمت روح كونت.

شكل رقم (9)

نموذج الوظائف الأربع لدى بارسونز

	آلية	تحقيقية
خارجية	وظيفة التكيف	وظيفة تحقيق الهدق
داخلية	وظيفة الحفاظ على النمط	وظيفة التكامل

ولأن شرطنا عن التنوع يؤكد أنه لا يوجد نمط حياة واحد تسير فيه الأمور على هواه دائما، فلا يمكن وجود شيء يسمى منظمة. بدلا من ذلك

هناك أربعة[74] طرق في التنظيم، يعد كل منها أيضا طريقة لزعزعة تنظيم الثلاثة الأخرى. فأنماط الحياة لديها، بالتأكيد، وظائف، لكنها لا تتبلور أبدا في وحدات صلبة ـ منظمات ـ بل تؤدي واحدة أو أخرى من تلك الوظائف لكيان أشمل وإن بنفس الصلابة هو : المجتمع.

في مشروع بارسونز، تعتبر المنظمات التي تنظم العلاقات بين أعضاء المجتمع، مثل الأحزاب، والمحاكم، والمستشفيات، منظمات للتكامل، أما تلك المنظمات التي يعتقد بارسونز أنها تساعد في الحفاظ على قيم المجتمع، مثل المدارس والكنائس، فيطلق عليها اصطلاح منظمات الحفاظ على النمط. والمنظمات التي تعمل على الحصول على الموارد من البيئة (بمعنى إنتاج الثروة)، مثل الشركة التجارية، هي منظمات تكيفية، أما تلك التي تعبئ أعضاء المجتمع لمواصلة أهداف جمعية، مثل الحكومة، فهي منظمات تحقيق الهدف.

يجب أن تقاس قيمة أي خطة تصنيف بمعيارين على الأقل: التماسك المنطقي الداخلي، وعدد الفروض المتولدة عنه وقوتها التفسيرية، فما هو وزن تصنيف بارسونز حسب كل من المعيارين؟ الإجابة، لسوء الحظ، أنه ليس جيدا تماما (انظر الشكل رقم9).

فالصناديق الأربعة لا تكون تصنيفا. كما أن الأنماط يجب أن تكون مشتقة من أبعاد. ونعتقد أن فئات بارسونز الأربع لا يمكن أن تكون مشتقة من بعديه الاثنين: الآلي في مقابل التحقيقي والخارجي في مقابل الداخلي[75]. وبرغم أن ثنائية الآلي ـ التحقيقي (الوسيلة ـ الغاية) تميز التكيف (تعبئة الموارد) عن تحقيق الهدف فعلا، فإنها ليس لديها أثر بالنسبة للاحتياجات الوظيفية في الحفاظ على النمط (أي «الحفاظ على سلامة نظام القيم وعملياته المؤسسية») أو للتكامل («بمعنى الحفاظ على التضامن في العلاقات بين الوحدات»)[76]. لماذا ينبغي أن يقود المزج بين الداخلي والآلي إلى الحفاظ على النمط، أو بين الخارجي والتحقيقي إلى إفراز تحقيق الهدف؟ إن ما يقدمه بارسونز ليس تصنيفا ولكنه قائمة بالأنماط. لذلك فالحجة ضعيفة في تصور أن هذه الشرائح شاملة. أكثر من ذلك، فالأنماط نفسها تفتقد التساوق. فالحفاظ على النمط، على سبيل المثال، كما يلاحظ أحد المعلقين، «يختلف عن المتطلبات الوظيفية الثلاثة الأخرى»

لأنه يساعد على «تحديد الفعل، بينما تعد الثلاثة الأخرى مظاهر للفعل المستمر»[77].

وماذا عن إسهام التصنيف في مجال الافتراضات؟ هل تسمح لنا معرفة أن منظمة ما تحقق وظيفة تكاملية وليست تكيفية للمجتمع بأن نتنبأ بأي شيء حول المنظمة ذاتها؟ إذا ما أريد لهذا العمل أن يكون معقولا، فلابد للمرء أن يبين القيد الذي يمارسه نمط معين من الوظائف المجتمعية على المنظمة. لكن بارسونز لا يقدم أي افتراضات من هذا النوع. إنه يخبرنا، على سبيل المثال، أن كلا من الأحزاب السياسية والمستشفيات منظمات تكاملية، لكن ليس لدينا افتراض من النوع التالي: «لأن الأحزاب والمستشفيات تؤدي وظائف تكاملية يشترك كلا النمطين التنظيميين في البنية كذا أو المعضلة كذا»[78].

لقد ثبت أن قائمة المتطلبات الوظيفية لدى بارسونز غير مثمرة، لأنها، كما نقترح، استهدفت معرفة ما هو الحقيقي كل النظم الاجتماعية. فالذي يهم بارسونز هو ما الذي يجب على «كل» المجتمعات أن تفعله للحفاظ على نفسها. وفي هذا الصدد سار بارسونز على الطريق الذي أرساه كونت[79]، واحتله رادكليف ـ براون. إن المتطلبات الوظيفية التي يأتي بها بارسونز (التكامل، الحفاظ على النمط، تحقيق الهدف، التكيف) هي، على وجه الإجمال، متضمنة في تعريف المجتمع، ومن ثم تكرار لما نريد أن نعرفه، بمعنى، كيف تتماسك الحياة الاجتماعية. والنتيجة هي، في العبارة البارعة لألفن جولدنر Alvin Gouldner، أن فئات بارسونز تميل لأن تغطي العالم بدلا من أن تكشفه»[80].

يستحق بارسونز أن ننسب إليه قيادة الطريق ضد الثنائيات. لقد بين أن الميكرو والماكرو كانا وجهين مختلفين لنفس الظاهرة. ومع ذلك فهو كثيرا ما قفز من التسليم بالوحدة الجوهرية للحياة الاجتماعية والفردية إلى الوحدة الجوهرية للمجتمع، التي هي مسألة أخرى تماما. ومعتقدا أن المجتمع كان كيانا متكاملا نسبيا، توجه بارسونز (مثل مالينوفسكي ورادكليف ـ براون) إلى ربط الوظائف بالمجتمعات ككل. من هذه النقطة دخل روبرت ميرتون Robert Merton، التلميذ السابق لبارسونز، إلى الساحة واتخذ الخطوة المهمة بفصل الوظائف عن المجتمع الذي كان يعتبر كائنا عضويا واحدا ومتكاملا.

الحواشي

(*) مجموعة من الجزر تقع في شرقي خليج البنغال، إلى الغرب من شبه جزيرة ماليزيا، كانت تدار مركزيا كجزء من الهند ـ المترجم.

(*2) لقب أطلق على المهاجرين المغامرين الباحثين عن الذهب خصوصا في كاليفورنيا على شواطئ المحيط الهادي غرب الولايات المتحدة منذ منتصف القرن 19 ـ المترجم.

(*3) Morphology، علم التشكل، وهو من فروع علم الأحياء، يدرس شكل وبنية وتصنيف الكائنات الحيوانية والنباتية ـ المترجم.

(*4) affirmative action، تيار اجتماعي وتوجه سياسي معاصر في الولايات المتحدة يتمثل في مساعدة جماعات نوعية بشكل خاص، كالمهمشين وبعض الأقليات والبائسين من الشرائح الاجتماعية، بما يدعم قدرتهم على البقاء، وهو تيار يمثل خروجا على فلسفة السوق الحر وحيادية الدولة ـ المترجم.

الهوامش

(1) A. R. Radcliffe-Brown, "On the Concept of Function in Social Science in Structure and Function in Primitive Society (Glencoe, III.: Free Press, 1952), 178 - 87, quote on 186

(2) A. R. Radcliffe-Brown, The Andaman Islanders (Glencoe, III.: Free Press 1948), 324; first published in 1922

(3) Bronislaw Malinowski, Argonauts of the Western Pacific (London: George Routledge, 1922), 11.

(4) Bronislaw Malinowski, "Culture Encyclopedia of the Social Sciences (New York: Macmillan, 1931), 621-46, quote on 625.

(5) انظر : Ruth Benedict, The Chrysanthemum and the Sword (Boston: Houghton Mifflin, 1946).

(6) انظر مثالا للهجوم اللاذع على مالينوفسكي في : Max Gluckman, Malinowski's Theories (New York: Oxfore University Press, 1959).

(7) ذكر مالينوفسكي سبع «حاجات أساسية» يجب إشباعها لاستمرار الكائن البشري: تأمين الطاقة الحيوية، التناسل، راحات الجسد، الأمان، الحركة، النمو، والصحة، انظر : Bronislaw Malinowski, A Scientific Theory of Culture (Chapel Hill: University of North Carolina press, 1944), 91, and Passim; and "The Group and the Individual in Functional Analysis, American Journal of Sociology May, 1939, 938-64.

(8) Malinowski, Scientific Theory of Culture, 34.

(9) Bronislaw malinowski, Crime and Custom in Savage Society (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), 3-4 and Passim.

(10) انظر : Dennis H. Wrong, "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology American Sociological Review, April 1961, 183-93; and George C. Homans "Bringing Men back In," American Sociological Review 29 (December 1964): 809-18.

(11) Malinowski, Scientific Theory of Culture68.

(12) Malinowski, quoted in George W. Stocking, Jr., "Radcliffe-Brown and British Social Anthropology," in Stocking, ed., Functionalism Historicized (Madison: University of Wisconsin Press, 1984), 174.

يتضح افتراض مالينوفسكي بأن الاتجاه الدوركايمي لابد أن يتجاهل الفرد وذلك من تأكيده على أن رادكليف ـ براون بسبب أنه كان «لا يزال يطور ويعمق رؤى المدرسة السوسيولوجية الفرنسية. كان متوقعا إذن أن يتجاهل الفرد ولا يعتد بعلم الأحياء». انظر (Malinowski, "Group and the Individual," 939n)

(13) A. R. Radcliffe-Brown, "Functionalism: A Protest American Anthropologist, 1949, 321.

(14) Radcliffe - Brown, "Patrilineal and Matrilineals Successioin Structure and Function, 32-48, quotes on 43-44

(15) Mary Douglas, "Thirty Years After Witchcraft, Oracles and Magic in Douglas ed., Witchcraft Confessions and Accusations (London: Tavistock, 1970), xiii-xxxviii; Mary Douglas and Aaron Wildavsky,Risk and Culture (Berkeley: University of California press, 1982).

(16) A. R. Radcliffe-Brown, "On Joking Relationships in Structure and Function, 90-104, quote on 101.

(17) A. R. Radcliffe-Brown, "On the Concept of Function in Social Science in Structure and Function, 180.

(18) Radcliffe-Brown, Structure and Function, 13, 102.

(19) Ibid., 5, 7.

(20) Maurice Mandelbaum.,"Functionalism in Social Anthropology," in Sidney Morgenbesser et al., eds., Science, and Method (New York: St. Martin's Press,. 1969), 306-32, esp, 322-25

(21) ذهب يورجن هابرماس Jurgen Habermas مؤخرا لأبعد حد وأشار إلى أنه «لا توجد نظرية اجتماعية يمكن أن تؤخذ مأخذ الجد اليوم إذا كانت لا تنقى ـ على الأقل ـ علاقتها مع بارسونز». ورد في:

Jeffrey C. Alexander, "The Parsons Revival in German Sociology," Sociological Theory (San Francisco: Jossey-Bass, 1984), 394-412, quote on 395.

(22) انظر : Jeffrey C. Alexander, Theoretical Logic in Sociology, vol. 4 of The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons (Berkeley: University of California Press, 1983); and Jeffrey C. Alexander, ed., Neofunctionalism (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1985).

(23) لذلك سوف نختلف مع التأكيد الذي ورد في رؤية مؤخرة للوظيفية بأن بارسونز أخذ التحليل الوظيفي «إلى نتيجته المنطقية كاستراتيجية نظرية». فلو أن هذه المقدمة المنطقية غير صحيحة، فلا داعي إذن لقبول استخلاص المؤلف بأنه لأن تحليل بارسونز معيب، «فالوظيفية كنظرية تبنى عليها استراتيجية سوف تكون معيبة أيضا». انظر :

Jonathan H. Turner and Alexandra Maryanski, Functionalism (Menlo Park, Calif.: Benjamin Cummings, 1979), 83.

(24) Talcott Parsons, The Structure of Social Action (New York: Free Press, 1937), 91.

(25) Ibid. 93.

(26) Ibid.

(27) Talcott Parsons, "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems." in Kurt H. Wolff, ed Emile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays with Translations and Bibliography (Columbus: Ohio State University Press, 1960), 118-53, quote on 199. Reprinted as Chapter 1 in Talcott parsons, Sociological Theory and Modern Society (New York: Free Press, 1967).

(28) هذه الصياغة لموقف بارسونز منقولة عن :

Brian Barry Sociologists, Economists and Democracy (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 77.

(29) Parsons, Structure of Social Action, 337; emphasis added

(30) Ibid. 739.

(31) Ibid, 74

(32) Ibid, 89.

(33) Ibid., 64, 90.

(34) Ibid., 396; emphasis in original

(35) Ibid., 379.

(36) Ibid., 382

(37) انظر : Jeffrey C. Alexander and Bernhard Giesen, "From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro Link in Jeffrey C. Alexander et al., The Micro-Macro Link (Berkeley: University of California Press, 1987), esp. 22.

(38) Ibid., 384-85

(39) Alexander, Theoretical Logic, 90

(40) Jeffrey C. Alexander, Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II (New York: Columbia University Press, 1987), 28.

(41) هذه السمة في تعددية الأبعاد «multidimensional»س في نظرية بارسونز برزت عبر إعادة صياغة جيفري ألكسندر لأعمال بارسونز.

(42) انظر : Alexander and Giesen, "From Reduction to Linkage", 14, 25.

(43) Arthur L. Stinchcombe, "Why We Have No Theory of Cultural Change Paper Presented at 1984 American Sociological Association Convention, San Antonio, Texas, August 1984, 6.

(44) Talcott Parsons, "Professions and Social Structure." in Essays in Sociological Theory, rev. ed. (Glencoe, III.: Free Press, 1954), 34-49, quote on 45; emphasis added.

(45) Talcott Parsons, The Social System (New york: Free Press, 1951), 250.

(46) Ralf Dahrendorf, "Out of Utopia: Toward Reorientation of Sociological Analysis in Essays in the Theory of Society (Stanford: Stanford University Press, 1968), 116.

(47) انظر : Alexander, Theoretical Logic, 442.

(48) Parsons, Structure of Social Action, 768.

(49) Alexander, Twenty Lectures, 31; emphasis in original

(50) John Finley Scott, "The Changing Foundations of the Parsonian Action Scheme American Sociological Review 28 (October 1963): 716-35, quote on 734.

(51) Ronald S. Burt, Toward a Structural Theory of Action: Network Models of Social Structure, Perception, and Action (New York: Academic Press, 1982), 6-7

(52) parsons, Structure of Social Action, 434

(53) ذكرت نفس النقطة في : Dahrendort, "Out of Utopia," 115

(54) Neil J. Smelser, Social Change in the Industrial Revolution (Chicago: University of Chicago Press, 1959), 16.

(55) Neil J. Smelser, "Evaluating the Model of Structural Differentiation in Relation to Educational Change in the Nineteenth Century in Alexander ed., Neofunctionalism, 113-29, quote on 119-20.

كما ظهر كتاب حديث متعاطف مع بارسونز ويعترف بأنه من الأفضل للوظيفية إسقاط الافتراض

حول الإجماع المجتمعي. انظر :

Robert J. Holton and Bryan S. Turner, Talcott Parsons on Economy and Society. (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), 202-03.

(56) Smelser, “Evaluating the Model of Structural Differentiation, 119-20.

(57) Ibid.,

(58) يعرف متغير النمط بأنه «ثنائية، يجب اختيار أحد وجهيها بواسطة الفاعل قبل أن يتحدد معنى الموقف بالنسبة له». انظر :

Talcott Parsons and Edward Shils, eds., Toward a General Theory of Action (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), 77.

(59)انظر : Guy Rocher, Talcott parsons and American Sociology (New York: Barnes and Noble, 1975), 36-37

(60) هذه التعريفات مأخوذة من : Alexander, Twenty Lectures, 54

(61) Talcott Parsons, “A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification in Essays in Sociological Theory, 386-439, quote on 399.

وانظر أيضا : Parsons, Social System, 107-08; and parsons, Social Structure and personality (New York: Free Press. 1963), 238, 278-79.

(62) أخذت العبارة من : Robert Dahl, Who Governs? (New Haven: Yale University Press, 1961).

(63) يتسبب متغير النمط هذا («معضلة إشباع البواعث في مقابل النظام») في إحداث ارتباك في ثنائية الجماعة/ المجتمع وفي علم النفس الفرويدي. يربط بارسونز إنكار الإشباع الفوري بالمجتمع الحديث، وإطلاق البواعث بالمجتمع ما قبل الصناعي. وفي رأينا، لا يوجد دليل إمبريقي على مثل ذلك الارتباط.

(64) هذه المعضلة، كما يشرح بارسونز وشيلز Shils، «تكمن في عما إذا كان يجب (على الفاعل) الاستجابة لمظاهر عديدة للهدف أم إلى مدى محدد منها» انظر: (Toward a General Theory, 83)

(65) Parsons, Social System, 107..

(66) Ibid., 66. Also see Parsons eds., Toward a General Theory, 91.

(67) Max Black., “Some Questions about Parson’s Theories in Max Black, ed., The Social Theories of Talcott Parsons (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice- Hall, 1961), 268-88.,, esp. 287-88.

(68) Talcott parsons, “Some Comments on the State of the General Theory of Action American Sociological Review, December 1953, 618-31, quote on, 626.

(69) Talcott Parsons, “The Professions and Social Structure,” in Essays in Sociological Theory, 34-49, quote on 45. Also see Parsons, “Some Theoretical Considerations Bearing on the Field of Medical Sociology in Social Structure and personality, 326-30

(70) Parsons, Structure of Social Action, 337. Also see Alexander, Theoretical Logic, 41; and Jeffrey C. Alexander, “Formal and Substantive Voluntarism in the Works of Talcott Parsons: A Theoretical and Ideological Reinterpretation American Sociological Review 43 (1978): 177-98.

(71) Alexander, Twenty Lectures, 80

(72) Talcott Parsons, “Some Ingredients of a General Theory of Formal Organization in Structure and

process in Modern Societies (New york: Free Press, 1960), 59-98, quote on 93.

(73) Talcott Parsons, “Suggestions for a Sociological Approach to the Theory of Organizations in Structure and Process, 16-58, quote on 45, 56.

(74) بل خمسة، إذا أدخلنا الاعتزالي، وهو الأمر الذي لا نفعله هنا، لأسباب موضحة من قبل.

(75) Talcott Parsons, “General Theory in Sociology,” in Robert K. Merton et al., Sociology Today (New York: Basic Books, 1959), 3-38, quote on 5-6

(76) Talcott Parsons and Neil Smelser, Economy and Society (London: Routledge and Kegan Paul, 1956), 15, 17.

(77) Leon H. Mayhew, “Introduction,” in Talcott Parsons on Institutions and Social Evolution: Selected Writings (Chicago : university of Chicago Press, 1982), 27.

(78)ـ يتضح ضعف الانطباق الإمبريقي في اتجاه بارسونز من مقاله عن المستشفيات العقلية، التي، وكما يخبرنا، فهمها على أنها «دراسة حالة» في إطار العمل الأكثر اتساعا الذي اقترحه في مقاله النظري حول المنظمات (انظر : Structure and Process, 4). ولن يجد القارئ أي افتراضات حول القيود التي تشترك فيها المنظمات التكاملية. وبدلا من طرح افتراضات من تصنيفه الرباعي للوظائف، يقدم بارسونز تصنيفا جديدا في نوعه : الحضانة، الحماية، التنشئة، والعلاج. انظر له : «Mental Hospital as a Type of Organization,” in Milton Greenblatt et al., The Patient and the Mental Hospital (Glencoe, III.: Free Press, 1957), 108-29

ذلك هو بارسونز على حقيقته، كلما يمسك القارئ بعيوب تصنيف قديم، إذا هو يأتي بتصنيف جديد.

(79) لقد شخص ألفن جولدنر بارسونز بذكاء شديد على أنه «كونت في آخر أيامه»، انظر له :

Alvin Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology (New york: Basic Books, 1970), 205.

(80) Ibid., 205-09, quote on 209

11

ميرتون و شتنشكومب وإلستر

إن رد الفعل المسيطر بين العلماء الاجتماعيين المعاصرين تجاه الوظيفية التي حمل ريادتها بارسونز، ورادكليف ـ براون، ومالينوفسكي هو نبذ التحليل الوظيفي باعتباره متصدعا في جوهره. إن مجرد كلمة «وظيفية» كثيرا ما تسبب ارتعاد علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، لخشيتهم من مجرد التفوه بها كما لو كان المرء سينطق بلعنة قديمة. مع ذلك حاولت قلة من الشجعان أن يلتقطوا بعض الأجزاء من بين الحطام والدماء مما هو جدير بالاحتفاظ به، مع التخلي عن تلك المسلمات التي لا تقوم على أساس. وما نركز عليه في هذا الفصل هو بعض تلك الجهود من أجل تنقية وإعادة بناء التحليل الوظيفي[1].

روبرت ميرتون

بالنسبة لقارئ يستطيع مراجعة عمل واحد فقط عن التحليل الوظيفي، فالاحتمال الأغلب أن يرشح له معظم العلماء الاجتماعيين كتاب روبرت ميرتون الرائد «الوظائف الظاهرة والكامنة» Manifest and

Latent Functions. في هذا البحث الشهير بحق، كان ميرتون مهتما أساسا بتطهير التحليل الوظيفي مما اعتبره الجانب غير الضروري الذي حمله به الممارسون القدامى، وخصوصا مالينوفسكي ورادكليف ـ براون.

تكمن أكبر مساهمات ميرتون في الوظيفية، في رأينا، في تحدي ما يسميه «أطروحة الوحدة الوظيفية للمجتمع»، بمعنى، رؤية أن الوظائف تتعلق «بالمجتمع» في حالته المجردة. وبرغم قبوله بأن التسليم «بوظيفية النشاطات الاجتماعية أو المكونات الثقافية المعيارية بالنسبة للنظام الاجتماعي ككل» ربما يكون صادقا بالنسبة لبعض المجتمعات غير المتعلمة التي درسها علماء الأنثروبولوجيا، يجادل ميرتون بأنه بالنسبة للمجتمعات الصناعية المركبة تكون تلك الأطروحة «مناقضة للحقيقة» بشكل صارخ[2]. ولأن الأفعال «ربما تكون وظيفية بالنسبة لبعض الأفراد والجماعات الفرعية وغير وظيفية بالنسبة لغيرها»، يستنتج ميرتون بأنه من الخلط الميئوس منه أن نتحدث عن وظائف متحققة بالنسبة «للمجتمع»[3].

يشير ميرتون إلى عدم صحة الافتراض بتعلق الوظائف بالمجتمعات ككل بتوضيحه كيف تهمل التحليلات الوظيفية للدين «الحقائق المعروفة فيما يخص دور الدين في المجتمعات المتعلمة المعاصرة». ويتساءل ميرتون: «على أي وضع ساهم الدين في عملية تكامل المجتمع في المجتمعات متعددة الأديان؟»، ويستمر في تساؤله: كيف يعمل الدين على التكامل في المجتمع الأكبر عندما تكون مبادئه غريبة بالنسبة للمعتقدات اللادينية لدى جماعات أخرى في نفس المجتمع؟». ويجادل ميرتون بأن التسليم بالوظائف التكاملية للدين إنما «يخفي كل تاريخ الحروب الدينية، ومحاكم التفتيش[*1] (التي استشرت في مجتمع تلو الآخر)، والصراعات المدمرة بين الجماعات الدينية»[4].

يطالب ميرتون بأن يحدد التفسير الوظيفي تلك «الوحدات التي يكون عنصر اجتماعي أو ثقافي معين وظيفيا بالنسبة لها»[5]. ولو كان الوظيفيون قد اتبعوا طريق ميرتون عن قرب أكثر لربما وفرت الوظيفية على نفسها النقد بأنها تتجاهل القوة. ذلك أن سمة التحليل الوظيفي عند ميرتون هي أنه يعالج السؤال: من المستفيد؟ فما هو وظيفي بالنسبة لبعض أجزاء المجتمع، كما يجادل ميرتون، ربما يكون غير وظيفي بالنسبة للأجزاء الأخرى.

ويوضح تحليله أن الذي يتجاهل علاقات القوة في المجتمع ليس هو الوظيفية بذاتها ولكنه نوع خاص من الوظيفية، جسده بارسونز، يفترض أن الممارسات تؤدي وظائف بالنسبة لمجتمع غير متمايز.

لكن إذا لم تكن الوظائف متعلقة بالمجتمعات، فما الذي تتعلق به؟ يجيب ميرتون على ذلك بأنها الجماعات. ففي تحليله الوظيفي للجهاز السياسي، على سبيل المثال، لا يسأل ميرتون ما الذي يفعله الجهاز للمجتمع، ولكنه بدلا من ذلك يعرف الجماعات المحددة - مثل رجال الأعمال والفقراء - التي تستفيد من نشاطات ذلك الجهاز. فالتساؤل الذي يعالجه ميرتون هو كيف يحافظ ذلك الجهاز على بقائه في مواجهة الإدانة واسعة الانتشار. وبتعبير ميرتون «كيف تستطيع (الأجهزة السياسية) الاستمرار في العمل.. مع وجود مجالات متنوعة تصطدم فيها بالأعراف وفي بعض الأحيان بالقانون؟»[6]. لقد أصبح تفسيره الوظيفي تقليدا في العلم الاجتماعي إذ يقول: يلبي الجهاز احتياجات جماعات متنوعة، وهي احتياجات لم تشبع بشكل ملائم عن طريق البنية السياسية الرسمية، والمجزأة.

توضح دراسة ميرتون للجهاز السياسي مزايا رفض المجتمع باعتباره وحدة التحليل. ومع ذلك نخشى من أن أخذ الجماعة المحددة كوحدة للتحليل سوف يفرز (وقد أفرز في الحقيقة)، حسب كلمات ميرتون، «مجموعة كبيرة من الأبحاث المشتتة»[7]. وهنا نعتقد أن هناك حلا وسطا بين الأحادية المجتمعية لدى بارسونز، والتنوع المحبط الذي لابد أن يترتب على جعل جماعات أو مؤسسات معينة وحدة للتحليل.

إن الأنواع المختلفة لأنماط الحياة يمكن أن توفر مثل ذلك الحل الوسط وربما تقدم بذلك أيضا الأساس لما أطلق عليه ميرتون، في أحد أعماله الكبرى الأخرى، مصطلح «نظريات المدى الأوسط»[8]. فربما ينظر إلى الجهاز السياسي، على سبيل المثال، على أنه تعبير عن ظاهرة أوسع - بمعنى، شبكات العمل الفردية في ظل غياب تدرج هرمي قوي. من هذه النظرة، يمكن ربط تحليل ميرتون للجهاز بالدراسات الأخرى لشبكات العمل الفردية، ونستطيع هكذا أن نجعل الدراسات تراكمية.

إن إحدى السمات الجديرة بالملاحظة في مقال ميرتون لعام 1949 هي أنه يتوقع ويجيب عن العديد من الانتقادات التي راجت في الخمسينيات

والستينيات. فهو يفند، على سبيل المثال، الاتهام بأن تبني نمط وظيفي في التحليل يلزم المرء بمنظور محافظ أيديولوجيا. أساس هذا الهجوم المتكرر على الوظيفية هو الاعتقاد بأن التركيز على وظائف الأنشطة بالنسبة للمجتمع، يضع المحلل في موقف ضد التغير الاجتماعي مسبقا ـ فالقول بأن نشاطا ما له نتائج إيجابية يتحول بسهولة إلى النظر لذلك النشاط، على أنه، جيد ويجب ألا نمسه. وهكذا تخلق الوظيفية، كما تستطرد تلك الأطروحة، «ميلا نحو دعم القوى القائمة مهما كانت»[9].

وهكذا تتضح صحة أن الوظيفيين القدامى كانوا مرتبطين بشدة بتيار محافظ (بمعنى المحافظة على المؤسسات القائمة). هذه الرابطة بين الوظيفية والمحافظة يمكن رؤيتها، على سبيل المثال، في تعليق مونتسكيو: كل أمة ستجد هنا الأسباب التي أسست عليها مبادئها، وسيكون هذا هو الاستنتاج الطبيعي بأن اقتراح التغيرات، يقتصر فقط على أولئك السعداء جدا لولادتهم بعبقرية قادرة على التغلغل في نظام الدولة بأسره.. ولو استطعت فقط أن أنجح في تدبير أسباب جديدة لكل إنسان لكي يحب أميره، ووطنه، وقوانينه، وأسباب جديدة لجعله أكثر وعيا بالنعم التي ينعم بها في أمة وحكومة، فلسوف أعتبر نفسي أسعد المخلوقات[10].

كذلك كان تفضيل الاستقرار الاجتماعي (برغم أنه لا يعني بالضرورة المؤسسات القائمة) سائدا في فكر كونت[11]. كما كانت وظيفية مالينوفسكي ورادكليف ـ براون، كمثالين آخرين، مسخرة لحجة سياسية في الحفاظ على عادات ومؤسسات المجتمعات البدائية تقنيا.

يوضح ميرتون أنه برغم إدانة عديد من التحليلات الوظيفية السابقة، فإن الأخطاء ليست متأصلة في نمط البحث الوظيفي بذاته. ويحاول ميرتون إثبات أن الانحياز المحافظ ينتج فقط عندما يقبل المرء «أطروحة الوظيفية العالمية» و «أطروحة عدم إمكانية التخلي عنه». فالأطروحة الأولى، كما صاغها مالينوفسكي، تقول إن «كل عادة، أو هدف مادي، أو فكرة أو معتقد، يؤدي وظيفة حيوية ما»، بينما تذهب الأطروحة الأخيرة إلى أن الجزء (أي العادة، الهدف، الفكرة، المعتقد) يؤدي «دورا لا يمكن التخلي عنه» من أجل دعم الكل[12]، وبنبذ هاتين المقدمتين ـ وبالتالي قبول أن أنماط السلوك ربما لا تؤدي وظيفة على الإطلاق، بل ربما تكون «غير وظيفية» ـ يمكننا

تجنب الميل نحو «تعظيم الحالة القائمة للأشياء»[13] وهو الميل الذي شوه الوظيفية المبكرة.

وبرغم الطبيعة القوية لحجة ميرتون، فقد استمرت الاتهامات بالانحياز الأيديولوجي، بل تكثفت في الحقب التالية. لكن إدخال الانحيازات الثقافية المتنافسة يسمح لنا بتوضيح صحة إصرار ميرتون على أن الذي ينحاز إلى الأيديولوجية ليس هو الوظيفية بذاتها ولكن فقط الوظيفية الرديئة. فقولنا بأن الاعتقاد بوجود عالم خارجي فاسد يساعد على دعم النمط المساواتي في العلاقات الاجتماعية، لا ينحو بنا في اتجاه الرغبة في الحفاظ على العلاقات الاجتماعية المساواتية.

إننا نشك في أن ذلك المثال ربما أثار شكا مضادا. بمعنى أن التحليل الثقافي ـ الوظيفي ما هو إلا ستار من الدخان الأيديولوجي الذي يخفي تهوينا من قدر المساواتية. لكن ذلك خاطئ أيضا، لأن نفس النمط التحليلي يمكن أن ينطبق على التدرجية أو الفردية، أو القدرية فلوم المنحرفين، على سبيل المثال، يؤدي وظيفة لحفظ البنية التدرجية، بينما يوسع لوم الذات من النموذج الفردي في العلاقات الاجتماعية. وهكذا، فالتحليل الثقافي ـ الوظيفي لا ينحاز بنا، ناهيك عن إلزامنا، إلى الدفاع عن نمط حياة معين أو عن الممارسات التي تدعمه.

قدم ميرتون مساهمة مهمة أخرى في تنقية التحليل الوظيفي، وهي التمييز بين الدوافع الواعية للسلوك الاجتماعي (الوظيفة الظاهرة) والنتائج الموضوعية لمثل هذا السلوك (الوظيفة الكامنة). وبرغم أنه كاف للتنقية، فإن هذا التمييز لا يخلو من غموض خاص به. ففي الأمثلة التي يقدمها ميرتون لتوضيح هذا التمييز، فإن «مستوى النتيجة» هو الذي يميز الوظائف الظاهرة عن الكامنة. وفي استعراضه لتحليل دوركايم للوظائف الاجتماعية للعقاب، على سبيل المثال، يشير ميرتون إلى «النتائج بالنسبة للمجرم» على أنها الوظيفة الظاهرة، وإلى «النتائج بالنسبة للمجتمع» على أنها الوظيفة الكامنة[14]. وإذا اتبعنا هذا الاستخدام للوظيفية الظاهرة، يكون من الصعب فهم لماذا يجب أن تسمى الوظائف الظاهرة وظائف على الإطلاق، مثلما يقارن الدوافع أو «الغاية المرغوبة» مع النتائج الوظيفية للفعل، أو عندما يضاهي «المعنى الساذج» (أي الوظيفة الظاهرة) بالفهم السوسيولوجي (أي

الوظيفة الكامنة)[15].

مع ذلك، يشير التعريف الذي قدمه ميرتون للتمييز بين الوظائف الظاهرة والكامنة، إلى أن الوعي والنية هما فقط اللذان يميزان بين المفهومين، وأن ترتيب النتيجة واحد بالنسبة لكلا النوعين من الوظائف. والوظائف الظاهرة في تعريف ميرتون هي «تلك النتائج الموضوعية التي تسهم في توازن أو تكيف النظام، وتكون مقصودة ومعترفا بها من جانب المشاركين في النظام، أما الوظائف الكامنة، على العكس من ذلك، فهي تلك النتائج غير المقصودة ولا المعترف بها»[16]. ولو أخذنا بهذا التعريف، فسوف تشتمل فئة الوظيفة الظاهرة على شيء أكثر من البديهيات الساذجة.

لدينا، إذن، فهمان للوظيفة الظاهرة ـ أولا على أنها النتائج المقصودة والمعترف بها وغير المرتبطة بالحفاظ على النظام، وثانيا، على أنها النتائج المقصودة والمعترف بها التي تساهم في الحفاظ على النظام. فالافتراض بأن الناس ينضمون للحركات البيئية لحماية البيئة، يندرج ضمن «المعنى الساذج» للوظيفة الظاهرة باعتبارها فعلا غير مرتبط بالحفاظ على النظام. أما الافتراض بأن الناس ينضمون للحركات البيئية بغرض توسيع نطاق العلاقات الاجتماعية المساواتية، فهو يستخدم الوظيفة الظاهرة بالمعنى غير الواضح الذي يقصد به الحفاظ على نمط حياة. ونقترح تطبيق مصطلح «الوظيفة المقصودة» على تلك الأفعال التي تدعم، ويقصد منها أن تدعم، صيغة للعلاقات الاجتماعية، وأن يخصص مصطلح الوظيفة الظاهرة لذلك «المعنى الساذج» للسلوك غير المرتبط بالحفاظ على النظام.

إننا لا نعلم شيئا حول سؤال عما إذا كان الناس واعين بأن أفعالهم تدعم نمط حياة معينا وتقوض الأنماط المنافسة. دون شك، فإن بعض من يرون أن ارتفاع الحرارة في الكون ستكون له نتائج مدمرة، هم واعون بأن موقفهم يدعم حياة البساطة المساواتية بينما يقوض نمط الحياة الفردي (وذلك عن طريق التشكيك في التسليم المتفائل لرجل الأعمال، وأنه مهما طرق الطبيعة بقوة لاستعمالها فسوف ترد إليه الضربة). في مثل تلك الحالات يكون من الصحيح الحديث عن الفرد وهو يواصل نمط حياة مفضلا لديه. ومع ذلك، ففي أوقات أخرى ربما لا يكون الأفراد واعين بأن سلوكهم يقوي نمط حياتهم، فالاعتقاد بوجود الشر في العالم الخارجي،

على سبيل المثال، يساعد في الحفاظ على حدود الجماعات المساواتية ويحفظ بالتالي الشكل التنظيمي الذي تغيب عنه السلطة الرسمية. ومن الأرجح أن معظم أعضاء الجماعة المساواتية غير واعين بهذه الوظيفة التي يؤديها نمط معتقداتهم المشتركة.

تكمن الصعوبة الرئيسية التي يثيرها مفهوم الوظائف الكامنة في توضيح دائرة التغذية الراجعة بين نتائج فعل وأسبابه. فعندما تكون النتائج مقصودة، فإن دائرة التغذية الراجعة لا تمثل مشكلة. فالفعل X يعزز النظام Y، والفاعل Z يقوم بالفعل X لكي يعزز النظام Y. لكن كيف تدعم النتائج غير المتوقعة نظاما اجتماعيا؟ ولو كانت نتائج الفعل بالنسبة للنظام غير مقصودة وغير معترف بها، فما الذي يحث الناس على الاستمرار في التصرف على هذا النحو؟ يبدو أن المحلل الذي يود توضيح وظيفة كامنة يتحتم عليه افتراض وجود «عقل جمعي»، أي يمنح المؤسسات سمات إنسانية مثل النية والغرض. عند هذا المأزق الشائك دخل شتنشكومب للساحة.

آرثر شتنشكومب و جون إلستر

لاحظ شتنشكومب أن التساؤل حول كيف يمكن شرح الظواهر الاجتماعية عن طريق نتائجها دون تقديم غائية غير مشروعة، ظل لمدة طويلة «نقطة مؤلمة في النظرية الوظيفية»[17]. لقد حاول البعض معالجة ذلك الاعتراض على الوظيفية عن طريق الهروب من مصطلح «الشرح». فعلى سبيل المثال، يعلن بيوتر زتومبكا Piotr Sztompka أنه «لكي يكون التحليل الوظيفي قيما وصالحا لا داعي لأن يقدم شرحا للظواهر الاجتماعية». بدلا من ذلك يقترح زتومبكا أن يكون هدفنا هو «التفسير الوظيفي»[18][*2] أما شتنشكومب فلن يعبأ بتلك المعالجة الاصطلاحية. وطريقته في التوضيح أنه عن طريق تعريف «الآليات التي تنتقي عموما أنماط السلوك الاجتماعي حسب نتائجها»، «فلا يوجد في الشروح الوظيفية ما هو أكثر إرباكا فلسفيا، ولا هو أقل إمبريقية أو علمية عنه في الشروح السببية الأخرى»[19]. ونحن نوافقه في ذلك.

يرسم شتنشكومب ست «سلاسل ممكنة للسببية العكسية» تستطيع انتقاء أنماط السلوك عن طريق نتائجها، وهي: التطور البيولوجي، التطور

الاجتماعي، التخطيط الفردي والجماعي لتحقيق النتائج، الإشباع الذي يحصل عليه العامل من النتائج وما يتبعه من شرط عملي، إشباع الغير الذين يكافئون الفاعل، وإشباع الغير مصحوبا بانتقاء اجتماعي في نظام السوق[20]. هذه الآليات يمكن اختصارها في ثلاثة أنماط أساسية: التخطيط الواعي، التقوية السلوكية، والانتقاء البيئي.

بالنسبة للتخطيط فهو يقدم دائرة تغذية راجعة بين النتيجة والسبب عن طريق إدخال النية الواعية. «فربما يتم انتقاء السلوك عن طريق نتائجه»، كما يشرح شتنشكومب، لأن الناس «تخطط لسلوكهم لكي يحصلوا على النتائج»[21]. وبرغم أنه لا يمكن إنكار صحة ذلك، فإنه لا يساعد على حل «النقطة المؤلمة» في الشرح الوظيفي، وهي كيفية شرح دوائر التغذية الراجعة في ظل «غياب» النوايا الواعية.

النمط الثاني في الانتقاء الاجتماعي الذي عرفه شتنشكومب، هو نمط يكون للفعل فيه نتائج سارة بالنسبة للآخرين الذين يكافئون (وبالتالي يعضدون) هذا السلوك. فالزوجة، على سبيل المثال، «كثيرا ما تتعلم ما تحب أسرتها أن تأكله من خلال طريقة رد فعلهم نحو ما تقدمه لهم»[22]. لكن عملية التعليم هذه تفترض مسبقا ليس فقط أن تعترف الزوجة بالصلة بين الفعل والنتيجة، ولكن أيضا أن الزوجة تقصد تلك النتيجة. هكذا يتم إنقاذ التحليل الوظيفي من الغائية غير المشروعة عن طريق طرح النوايا الفردية مرة أخرى.

أما النمط الثالث لدى شتنشكومب، الانتقاء البيئي، فهو فقط الذي يقدم صلة سببية معاكسة لا تطرح النية أو الاعتراف الفردي. ففي تكراره لمفهوم هربرت سبنسر حول «البقاء للأصلح»، يجادل شتنشكومب بأن «السلوك ربما يتم انتقاؤه عن طريق البقاء المتفاوت للجماعات الاجتماعية التي تتبع ذلك السلوك، بسبب نتائجه المرغوبة». ومرة أخرى على غرار سبنسر، فإن الأمثلة التي يقدمها شتنشكومب على هذا النوع من عمليات الانتقاء الاجتماعي مشتقة من ساحة السوق الاقتصادي (وعلم الأحياء). فهو يجادل، على سبيل المثال، بأن «الشركات التي ترتب تنويعات المدخلات والمخرجات لكي تدير خطا إنتاجيا بمعدل منتظم، ربما تقوى على منافسة السوق بدرجة أفضل من تلك الشركات التي لا تفعل ذلك. هكذا قد يكون

هناك انتقاء اجتماعي لتلك الأبنية داخل الشركات التي ترتب التنويعات في الإنتاج»[23].

لقد أثنى جون إلستر على جهود شتنشكومب الباسلة لإنقاذ الوظيفية، ومع ذلك حكم عليها بالقصور، ذلك أنه يصر على أن أيا من آليات شتنشكومب لا يلبي الشروط الضرورية للتفسير الوظيفي الصحيح. يقدم إلستر خمسة معايير ـ مأخوذة عن ميرتون وشتنشكومب ـ يجب أن تنطبق على التفسير الوظيفي لنمط مؤسسي أو سلوكي ما[24].

1 ـ أن يكونY (وظيفة X) أثرا لـ X (نمط سلوكي).

2 ـ أن يكون Y نافعا لـ Z (الجماعة).

3 ـ أن يكون Y غير مقصود من جانب الفاعلين الذين ينتجون X.

4 ـ أن يكون Y (أو على الأقل العلاقة السببية بين X و Y) غير معترف به من جانب الفاعلين في Z.

5 ـ أن يحافظ Y على بقاء X من خلال دائرة تغذية راجعة سببية تمر عبر Z.

يعيب إلستر على آلية التغذية الراجعة الأولى لدى شتنشكومب، وهي التخطيط، لانتهاكها المعيارين 3 و 4[25]. لكن مسألة انحياز المرء لرأي إلستر باستبعاد كل التفسيرات التي تتضمن النية من عداد التفسير الوظيفي فهو أمر يتعلق بالتعريف. وقد حاولنا أن نوضح في مناقشتنا السابقة لفيبر وميرتون أن للوظائف المقصودة موقعا مهما في النظرية الاجتماعية. ومع ذلك فإن إلستر على حق في جداله بأن «التخطيط» لا يستطيع تقديم آلية تغذية راجعة بالنسبة للوظائف «الكامنة» أو غير المقصودة.

يؤكد إلستر أن التقوية المحتالة تنتهك المعيار الرابع ـ بأن أعضاء الجماعة يجب ألا يعترفوا بنتائج فعلهم. وبرغم تسليمه بأن هذه النوعية من التفسيرات «مهمة إمبريقيا»، يفضل إلستر أن يسميها «تفسيرات المصفاة». في حالة تفسيرات المصفاة، كما يشرح إلستر، تعمل دائرة التغذية الراجعة فعلا لأن «المنتفع قادر على إدراك وتقوية (أو تبني) النمط النافع له، بالرغم من أن تلك المنافع لم تلعب في أول الأمر أي دور في ظهوره» يقصد ظهور نمط السلوك[26]. لكن، وكما ذكر رسل هاردن Russel Hardin مؤخرا، «الفرق بين تفسيرات المصفاة والتفسيرات الوظيفية الشاملة غالبا ما يكون غير ذي

دلالة»، لأن الأخيرة كثيرا ما تتطور إلى الأولى حالما يصبح الفاعلون واعين بنتائج فعلهم. «أما الاعتراف بها [يقصد بالنتائج] بعد ذلك»، كما يقول هاردن، «فليس تراجعا للتفسير الوظيفي ولكنه بالأحرى إشارة إلى مدى حتمية ذلك في السياق الواقعي»[27].

يبدو إلستر ناقدا بشكل خاص لجهود شتنشكومب لتوضيح أن البيئة تمثل قوة انتقائية على السلوك. وبالرغم من أنه يتفق مع شتنشكومب على أن الصلة الحساسة في تفسير وظيفي ناجح هي دائرة التغذية الراجعة التي تصبح نتائج الفعل من خلالها سببا له (المعيار الخامس)، فإنه، على النقيض من شتنشكومب، يصل إلى نتيجة تشاؤمية بشكل صارم حول إمكانية تحقيق ذلك المعيار في العلوم الاجتماعية. وينتهي إلستر إلى أن التفسير الوظيفي «ليس له مكان في العلوم الاجتماعية، إذ لا يوجد بها مقابل سوسيولوجي لنظرية الانتقاء الطبيعي»[28].

يتخذ إلستر التفسير الوظيفي أساسا للافتراض بأنه عندما يدلل المرء على أن لنمط السلوك نتائج نافعة لجماعة ما، فإنه يكون قد فسر بقاء هذا النمط السلوكي. ولنتدبر، على سبيل المثال، عرض ميرتون لتحليل فبلن Veblen حول وظائف الاستهلاك الشره. فقد جادل فبلن بأن للاستهلاك الشره وظيفة كامنة في «إبراز وتأكيد المكانة الاجتماعية». ولكن دون تحديد دائرة التغذية الراجعة التي تقوم من خلالها هذه النتيجة النافعة (إبراز المكانة الاجتماعية) بالحفاظ على نمط السلوك (الاستهلاك الشره)، فمن غير المشروع كما يجادل إلستر، أن نستخلص، كما يفعل ميرتون، أن الوظيفة الكامنة في تأكيد المكانة الاجتماعية تساعد على «تفسير ثبات.. نمط الاستهلاك الشره»[29].

غير أن القول بأن دائرة التغذية الراجعة التي يمكن أن تفسر الاستهلاك الشره لم تحدد بعد، لا يعني بالضرورة أن مثل ذلك التفسير الوظيفي أمر مستحيل. إن تحويل أطروحة فبلن إلى فرض ثقافي - وظيفي يسمح لنا بتحديد دائرة التغذية الاسترجاعية المفقودة. فالسلوك الشره، بالنسبة للفرديين، من جانب رجال الأعمال له نتيجة هي توجيه انتباه الآخرين في المجتمع نحو هؤلاء «الرجال الكبار»، إن الوعد بالموارد غير المحدودة يمكن الأفراد من جذب الآخرين إلى شبكات عملهم[30] أما غير القادرين على

تحمل، أو غير الراغبين في الانغماس في هذا التبذير، فيعجزون عن جذب الآخرين إلى شبكات عملهم ويتقهقهرون بالتالي إلى الهامش. والمحصلة هي البقاء المختار لهؤلاء الأعضاء الذين ينخرطون في الاستهلاك الشره. وبتعبيرات صياغة إلستر البليغة فإن :

1 ـ Y (كسب أنصار إلى شبكة عمل المرء) هو أثر لـ X (الاستهلاك الشره).

2 ـ Y ينفع Z (الرجال الكبار).

3 ـ Y تصرف غير مقصود بواسطة فاعلين يحققون X.

4 ـ Y (أو الرابطة السببية بين X و Y) غير معترف به.

5 ـ Y (أي كسب الأنصار) يحافظ على X (أي الاستهلاك الشره) من خلال Z، وبالنسبة لهؤلاء القادرين على مد شبكات عملهم فسوف يزدهرون، أما أولئك الذين لا يستطيعون ذلك فسوف لا يزدهرون.

في الصفحات التالية، نحاول توضيح أن نظريتنا حول القابلية الاجتماعية الثقافية للنماء يمكن أن تفرز تفسيرات وظيفية للوم والقيادة بما يستجيب لمعايير إلستر الخمسة حول التفسير الوظيفي الناجح (وأنها، بذلك، قد حققت «التماثل السوسيولوجي مع نظرية الانتقاء الطبيعي»). وكما فعلنا في مواضع أخرى من هذا الكتاب، نبدأ حيثما تنتهي ماري دوجلاس.

ففي كتابها، «كيف تفكر المؤسسات؟ How Institutions Think?»، قطعت ماري دوجلاس شوطا مهما في توضيح أن الوظيفية الثقافية قادرة على الوفاء بمتطلبات إلستر. وتطرح دوجلاس مثالا على النتائج غير المقصودة داخل الجماعة المساواتية لفكرة «التهديد بالانسحاب»[31]. فوجود تهديد حقيقي بالانسحاب من الجماعة (X)، كما تجادل دوجلاس، يخلق قيادة ضعيفة (Y). والقيادة الضعيفة لها منافع بالنسبة للمساواتيين (Z)، الذين يرغبون في العيش متحررين من السلطة. أكثر من ذلك فالقيادة الضعيفة، من خلال دائرة التغذية الراجعة، تحافظ على التهديد بالانسحاب لأن ذلك يحول دون نمو القواعد القهرية.

كما أوضحت دوجلاس أن «الاتهامات المتبادلة بالخيانة للمبادئ الأساسية» تؤدي، في الجماعات المساواتية، وظيفة رعاية «الاعتقاد المشترك في المؤامرة الشريرة»، وهو اعتقاد نافع للجماعة لأنه يوحد الأعضاء المتفرقين

في العادة في مواجهة العالم الخارجي الشرير. فالاعتقاد في أن هؤلاء في العالم الخارجي يحاولون تقويض نمط حياتهم يبرز الشعور بوضعهم الهش «كمدينة فوق التل»، ويقوي بالتالي حساسيتهم للخيانة من الداخل[32]. ومن خلال صياغة إلستر ذات النقاط الخمس، يبدو تفسير دوجلاس الوظيفي للاتهامات بالخيانة بالشكل التالي :

1 ـ Y (الاعتقاد المشترك في مؤامرة شريرة) هو أثر لـ X (الاتهامات المتبادلة بالخيانة للمبادئ الأساسية في المجتمع).

2 ـ Y نافع لـ Z (الجماعة المساواتية).

3 ـ Y غير مقصود بواسطة الفاعلين الذين يحققون X.

4 ـ Y غير معترف به كأثر لـ X.

5 ـ Y يحافظ على X من خلال Z.

وبالطبع فإن اللوم، باعتباره آلية لدعم نمط الحياة، ليس مقصورا على المساواتيين. فعندما تسوء الأمور، كما يحدث حتما، يثور التساؤل حول من يقع عليه اللوم في جميع أنماط الحياة دون تفرقة. والمؤسسة أو نمط الحياة الذي لا يستطيع تغيير مسار اللوم، وخصوصا في الأوقات الصعبة، لا يمكن الحفاظ عليه. وهكذا فإن تحليل اللوم مجال خصب ينطبق عليه التحليل الوظيفي.

وعلى سبيل المثال، فإن القاعدة الفردية في الاعتماد على الذات ترد اللوم بعيدا عن نظام التبادل[33]. فعندما يدب الضعف في الاقتصاد فإن الاعتقاد بأن أداء الفرد يقع تحت سيطرة ذلك الفرد نفسه يسمح للنظام بمقاومة أولئك الذين ربما يرغبون في زيادة القيود على التعاملات أو وضع شبكات أمان تحت الأفراد ـ على حد المثل الذي يعتقد فيه الفرديون والقائل: إذا لم تكسر الشلال فإن ضربته ستكون أسرع وأعلى. ففي غياب أخلاقيات الاعتماد على الذات، قد يتحول النظام الفردي بسرعة إلى أحد الأنظمة الاجتماعية المنافسة. أكثر من هذا، فإن لوم الذات يظل موجودا (ويمكن تفسيره) عن طريق الاعتقاد بأن التعاملات يجب ألا تكبّل بالقيود.

1 ـ Y (أي الاعتقاد بضرورة تقليل قيود التعاملات إلى الحد الأدنى) هو أثر لـ X (أي عزو الفشل الشخصي إلى الأداء السيىء).

2 ـ Y نافع بالسنبة لـ Z (الفرديين).

3 ـ Y هو غير مقصود.

4 ـ الصلة السببية بين Y و X غير مدركة.

5 ـ Y يحافظ على X.

يشتهر التدرجيون بأساليبهم في إلقاء اللوم. والمسؤولية تختفي أو (نفس الشيء) تنتشر بين عديد من المراكز. فالتابعون يتجنبون اللوم بقولهم، «لم أكن أفعل سوى اتباع الأوامر». والمتبوعون يوجهون أصابع الاتهام نحو التابعين. وفي غمار التحلل من المسؤولية، يتجه كل فرد إلى تحرير نفسه فقط من اللوم، لكن الأثر غير المقصود هو تشتيت اللوم بهذه الدرجة حتى تهرب التدرجية نفسها من اللوم. ولأنه من الأرجح أن يطرد أولئك المستعدون لقبول اللوم، فإن التحلل من المسؤولية يصبح نمطا سلوكيا مفضلا.

1 ـ Y (تشتيت اللوم) هو أثر لـ X (التحلل من اللوم).

2 ـ Y نافع لـ Z.

3 ـ Y غير مقصود من جانب الفاعلين الذين يفعلون X.

4 ـ Y غير معترف به من جانب أولئك في Z.

5 ـ Y يحافظ على X.

هناك آلية أخرى تستعمل في التدرجية لتوجيه اللوم بعيدا عن النظام، هي وصف المعارضين بأنهم منحرفون، غير منسجمين مع المجتمع، ناقمون، وصناع متاعب. والأنظمة التدرجية تعاقب معارضيها بطردهم إلى المنفى، الحجر عليهم، إعادة تعليمهم، أو أن يوصموا بأنهم قد تعدوا حدود العقل. وتعريف المنحرفين يدعم المنظمة التدرجية عن طريق تقوية الشعور بحدود النشاط المقبول لدى أعضائها[34]. هذه التذكرة العامة بحدود السلوك الذي لا يمكن التسامح فيه تقوي، بدورها، رغبة العضو في معاقبة الانحراف. وإذا ترجمنا ذلك بلغة صياغة إلستر، فسوف يبدو التفسير الوظيفي للانحراف على النحو التالي:

1 ـ Y (أي الحفاظ على قواعد سلوكية محددة جيدا) هو أثر لـ X (أي معاقبة المنحرفين).

2 ـ Y نافع لأنصار التدرجية (Z)، الذين يريدون تحديدا واضحا لمسألة من يستطيع فعل ماذا ولمن.

3 ـ Y هو غير مقصود من جانب الفاعلين الذين يفعلون X.

4 ـ الرباط السببي بين X و Y غير مدرك من جانب أعضاء Z.

5 ـ Y يحافظ على X، لأن الإحساس القوي بما هو سلوك غير مقبول يقوي الرغبة في معاقبة المخالفين.

عندما تسوء الأمور يلوم القدريون القدر. وتأثير ذلك هو غرس شعور الاستسلام في أذهان الناس بأن شيئا مما يستطيعونه لن يغير من واقعهم. فبالرغم من أنهم يأملون في تحسن الأمور فإنهم لا يبذلون أي مجهود لتحسين ظروفهم، وهكذا تسير الأمور بسرعة من سيىء إلى أسوأ بينما تناور عليهم الثقافات الأخرى لأغراضها الخاصة. وبينما تلقي الثقافات الأخرى بسوء الحظ على رؤوس القدريين، يتجه القدريون بشكل متزايد إلى تفسير موقفهم عن طريق لوم القدر. وهكذا تستمر الدائرة. وبتعبيرات إلستر، يعني ذلك أن :

1 ـ Y (بمعنى الاستسلام لأي شيء يحدث) هو أثر لـ X (لوم القدر).

2 ـ Y ينفع Z (القدرية).

3 ـ Y غير مقصود من جانب الفاعلين الذين يفعلون X.

4 ـ الرابطة السببية بين X و Y غير معترف بها.

5 ـ Y يدعم X من خلال Z.

يمكن تفسير القيادة أيضا في إطار التفسير الوظيفي. فقيادة الزعامة الملهمة (الكارزما)، في رأينا، يمكن تفسيرها من خلال الوظيفة التي تؤديها في الجماعات المساواتية. ولأن الجماعة المساواتية تتطلب مشاركة كل فرد في كل قرار ، وقناعته به، فإن الإجماع يعد متطلبا سابقا للعمل الجمعي. لكن النفور المساواتي من السلطة يجعل من غير المشروع أن يتخذ عضو في الجماعة القرارات بالنسبة لعضو آخر. ونتيجة لذلك عندما تثور قضية ما، ولا يكون هناك اتفاق حولها داخل الجماعة، غالبا ما تكون الجماعة عاجزة عن الوصول إلى إجماع، وبالتالي عاجزة عن التصرف.

هذا اللاتوازن بين القدرة المحدودة للجماعة المساواتية على تحقيق اتفاق، والحاجة الملحة للأعضاء إلى اتفاق تهدد باستمرار قدرة الجماعة على النماء. لهذا فإن إضفاء قدرات الزعامة الملهمة (كارزمية) على شخص ما يساعد على حل المعضلة التنظيمية، عن طريق دفع الأعضاء إلى إلغاء حجية قرارهم الشخصي لمصلحة حجية قرار القائد. فاتباع القائد الملهم

لا يدرك على أنه قهر، لأن القائد الملهم يسلك الطريق الصواب. وعدم اكتراث الزعيم الملهم بكل القوانين المكتوبة أو الممارسات المتعارف عليها ـ حيث إن مثله المأثور، كما يخبرنا فيبر، هو : «إنه مكتوب، لكنني آمرك» ـ أكثر من ذلك، يمنع تراكم أي آليات رسمية أو روتينية ـ مثل قاعدة تصويت الأغلبية ـ كانت ستسهل على الجماعة الوصول إلى اتفاق. وحسب صياغة إلستر، يأخذ التفسير الوظيفي للقيادة الملهمة الشكل التالي :

1 ـ Y (أي تماسك الجماعة دون بناء هيكل من القواعد) هو أثر لـ X (أي الأتباع الذين يخلعون على القادة قدرات الزعامة الملهمة).

2 ـ Y نافع بالنسبة لـ Z (الجماعة المساواتية)، لأن الجماعة سوف تتمزق في غياب اتفاق أو، على الأقل، تكون عاجزة عن الصرف وإنجاز الأهداف.

3 ـ Y غير مقصود من جانب الفاعلين الذين يفعلون X.

4 ـ Y أو العلاقة السببية بين X و Y غير معترف بها من جانب الفاعلين في Z.

5 ـ Y يحافظ على X، لأن الزعامة الملهمة، بمنعها تراكم وسائل مؤسسية لحل المنازعات، تدعم الظروف المهمة التي تحتاج إليها للازدهار.

ولا نعني بذلك أن الزعامة الملهمة متطلب وظيفي لبقاء الجماعات المساواتية. فالجماعات المساواتية تحيا في ظل غياب الزعامة الملهمة أيضا. فالانشقاق هو إحدى الآليات البديلة (أو هو بديل وظيفي، إذا أردت القول) لإعادة الاتفاق داخل الجماعات المساواتية دون اللجوء إلى الزعامة الملهمة، أو تغيير الطبيعة المساواتية للعلاقات الاجتماعية للجماعة. فعن طريق الانقسام إلى جماعتين (أو أكثر) متجانستين نسبيا، ربما تحيا الجماعة الأصلية في إطار أضيق. وتشير الخبرة الواقعية للتنظيمات المساواتية إلى أن الانشقاق هو في الحقيقة طريقة شائعة للتغلب على الخلافات التي لا يمكن إدارتها.

وإذا كان اللوم والقيادة، وكلاهما لا يعتبر على الأرجح مجرد نشاط ذي دلالة هامشية في الخبرة البشرية، يمكن تفسيرهما عن طريق نتائجهما النافعة غير المقصودة، إذن فالوظيفية أكثر ملاءمة للعلم الاجتماعي مما يقترح إلستر. وإذا كان إلستر مخطئا في استخلاصه أن التفسيرات الوظيفية لها قيمة ضئيلة في العلم الاجتماعي، فإنه دون شك على صواب في أن

معظم ما يدعى تفسيرات وظيفية لا يفي بالشروط التي يحددها.

توفر نظريتنا الاجتماعية الثقافية ما كان مفتقدا في الوظيفية البنائية، وهو على التحديد تصنيف أنماط الحياة القابلة للنماء. وبدلا من مجرد دحض الآخرين على دراسة وظائف الأبنية (مثلا، أنماط السلوك)، تقدم نظريتنا نظرية حول كيف تتماسك أنماط الحياة المختلفة. ففي غياب بعض الإرشاد النظري حول أي من التحيزات الثقافية يتعلق بأي من العلاقات الاجتماعية [يقصد الذي تقدمه نظرية الثقافة]، فإنه حتى الدعم النظري الذي تلقاه التحليل الوظيفي من ميرتون وشتنشكومب لم يكن ليستطيع حماية التحليل الوظيفي من التشكيك فيه.

فشلت الوظيفية البنائية أيضا، كما حاولنا إثباته عبر الكتاب، لأنها كثيرا ما انحسرت في مستوى «المجتمع». مع ذلك فإن التخلي عن المجتمع كوحدة للتحليل لا يلزمنا باتباع طريق إلستر في الفردية المنهجية، وفيما بين المجتمع والفرد هناك أنماط الحياة التي توجه الفكر والسلوك في اتجاهات غالبا ما تكون غير مقصودة وغير متوقعة.

لا بأس ببرنامج الفردية المنهجية الذي يوصي به إلستر إلى الحد الذي يذهب إليه. فليس لدينا اعتراض على تفسير السلوك البشري على أساس الجهود الفردية لتحقيق الأهداف. لكن الصعوبة التي تواجهنا تتعلق بافتراض أن الأهداف نفسها لا تحتاج إلى تفسير. وبدلا من تقديم نظرية تأخذ التفضيلات كمسلمات، فقد اقترحنا نظرية ثقافية تفسر لماذا يريد الناس ما يريدونه في المقام الأول. إن هذه الحاجة إلى تفسير الأهداف تفتح الآفاق أمام التفسير الوظيفي[35].

تعتبر الأمثلة التي يقدمها إلستر (على أساس ميرتون) للوظيفية الرديئة هي أقوى حججه ضد التفسير الوظيفي. إنه يائس من تلك الأشباح التي تشبه الأرواح الشريرة والتي تسمى «المجتمع»، ويؤكد عدم أهمية الدراسة في أي جماعات يعتقد أن أي سلوك بسيط هو وظيفي بالنسبة لها، فقط إذا كان السياق مبهما بما يكفي والوقت ممتدا بما يكفي. وهو يعتقد أن الفردية المنهجية تعالج نقص الوضوح في التفسير ـ ويطالبنا بالتالي : قل من، قل لمن، قل لماذا، قل متى، قل كيف، حدد الآلية السببية التي يحدث عن طريقها أي شيء تريد تفسيره، ونحن نرد على كل هذا قائلين : برافو.

ومع ذلك، فنحن لا نرى حاجة إلى السير وراء إلستر في معارضته للجماعية المنهجية، أي رؤية أن «هناك كيانات فوق الفرد أسبق من الأفراد في النظام التفسيري»[36]. فلو استطاع المرء تفسير الكثير في سلوك شخص ما عن طريق فحص شخصيته بدلا من سياقه الاجتماعي، فمن الأرجح أن يكون ذلك الشخص مريضا بشكل خطير. ذلك أن معظم الأفراد، كما تؤكد نظريتنا الثقافية، يمكن فهمهم بدرجة أكبر من خلال نمط العلاقات الاجتماعية القائم. فعلاقاتنا الاجتماعية هي التي تقدم لنا كثيرا من الأفكار حول ما هو متوقع، ما هو طبيعي، ما هو عادل، وهكذا. إن القول بأن تلك الظواهر الجمعية هي بذاتها محصلة للأفعال والأهداف والتطلعات الفردية، لا يتعارض بأي حال من الأحوال مع (ناهيك عن أنه لا ينفي مصداقية) الأطروحة الجمعية بأن التفضيلات الفردية تتشكل عن طريق العلاقات الاجتماعية.

إن محاولتنا لتوضيح أن التفسيرات الوظيفية يمكن أن تكون صحيحة في غياب أفراد مدركين، أو قاصدين النتائج الثقافية لأعمالهم يجب ألا تفهم على أنها موافقة على الافتراض بأن كل (أو حتى معظم) الناس غير واعين بالوظائف التي يؤدونها. فالبعض واضح وصريح فيما يتعلق بأهدافه طويلة المدى: إن هدفهم من السير وفق سياسة معينة، كما سوف يقولون، هو خلق «ثقافة المشروع الخاص»[37]، أو «مجتمع العهد الجديد»[38]، أو إعادة توزيع القوة، أو دعم السلطة. وربما يكون العديد من تفضيل سياسة معينة لهؤلاء الذين يسعون بوعي ذاتي إلى تعزيز نمط حياتهم مشتقا بطريقة مقصودة ومباشرة. فتفضيلات السياسة يختارها الفرد باعتبارها أفضل الوسائل الممكنة لتحقيق تفضيلاته الثقافية. وبالنسبة لهؤلاء «الواعين ثقافيا»، ربما تكون الحاجة أقل إلى الاستعانة بالوظائف الكامنة لتفسير الكثير من سلوكهم (برغم أنه لا يزال من الضروري إجابة التساؤل حول لماذا يفضلون انحيازا ثقافيا على آخر).

على الرغم من ذلك، سيظل أفراد آخرون عاجزين عن تحديد الكثير من النتائج الثقافية لأفعالهم[39]. إذ بالنسبة لهم يبدو الفعل إما صحيحا أو ضروريا. لكن كيف يتأتى لهؤلاء الناس الذين لا يتفكرون مليا في الدلالات طويلة المدى لأفعالهم (وهو ما يفعله معظمنا أغلب الوقت) أن يكون لديهم

مع ذلك العديد من التفضيلات؟ إجابتنا، على غرار دوركايم، هي أنهم باختيارهم العيش بنمط حياة معين (أو بإكراههم على ذلك الاختيار)، يلوم الأفراد أنفسهم عن غير قصد بمنظومة أكبر من المعتقدات والسلوك، بما فيها أفكار حول الطبيعة المادية والبشرية، تصورات حول المخاطرة، أفكار حول المسؤولية، ومفاهيم حول القيادة المرغوبة، وغيرها. فبعد اختيارهم نمط الحياة، يقوم نمط الحياة عندئذ بالاختيار للأفراد.

إننا نشير إلى «الوظائف» بدلا من مجرد «النتائج غير المقصودة» لأننا نريد جذب الانتباه إلى الطرق التي تقوم من خلالها الأنماط السلوكية المتولدة عن طريق نمط حياة ما، بدعم ذلك النمط بدورها. فالتفسيرات الوظيفية ترى أن النتائج غير المقصودة التي تولدها الحياة الاجتماعية ليست عشوائية، ولكنها بدلا من ذلك تساعد على دعم نمط الحياة الذي أنتجها. كما أن رفض مفهوم الوظيفة يترك المرء قليل الحيلة في تعليل الحفاظ على النظام إلا باعتبار ذلك محض مصادفة أو مؤامرة محبوكة. إن هناك مصادفات ومؤامرات بالطبع، لكن ليس بالانتظام الكافي لتفسير الاستقرار الاجتماعي. ليس من العجب إذن أن أساتذة النظرية السوسيولوجية الذين قدمنا أعمالهم، قد لجأوا جميعا إلى التحليل الوظيفي في تفسير كيف تتماسك الحياة الاجتماعية.

لقد حاولنا عبر الباب الثاني، بمقارنة نظريتنا بنظريات المنظرين الاجتماعيين العظام من الماضي، أن نوضح ما الذي يضيفه إطار عملنا، وتحديدا، ذلك التصنيف الأكثر تنوعا وتماسكا منطقيا الذي يميز بين أنماط الحياة داخل المجتمع. وفي الباب الثالث والأخير، نوسع نطاق المقارنة مع توجهات نظرية أخرى عن طريق إعادة تحليل عدد من الأعمال الكلاسيكية في الثقافة السياسية. وإذا كنا في الباب الثاني قد بينا أن المنظرين العظام قد قيدوا أنفسهم كثيرا بالتدرجية والفردية، فإن هدفنا في الباب الثالث هو توضيح أن تلك النظرة العابرة كانت بسبب العمى النظري وليس بسبب غياب هذه الأنماط الحياتية في العالم الواقعي. وكما حاولنا إثبات أن التفسير الوظيفي انحراف في جهده لربط الوظائف بالمجتمعات بأسرها بدلا من أنماط الحياة المكونة لتلك المجتمعات، كذلك فنحن نقترح أن مفهوم الثقافة السياسية تعثر لأنه كان مفترضا أن الأمة

(أو الجنس أو الجماعة العرقية أو القبيلة) لديها ثقافة سياسية وحيدة. الاختلاف هو أنه بينما شوهت الوظيفية بسبب العالمية المبتذلة (أي القول بوجود متطلبات وظيفية تنطبق على كل المجتمعات)، كثيرا ما عانت الثقافة السياسية من التنوع المذهل (أي القول بوجود ثقافة فريدة خاصة بكل أمة). والفضل كله يعود، إذن، إلى أولئك الأشخاص البواسل الذين سعوا، في مواجهة الشواذ الذين يدعون أن كل مجتمع مختلف عن غيره، إلى التوصل إلى أنماط في خضم ذلك التقلب اللانهائي.

الحواشي

(*1) Inquisition ، محاكم كاثوليكية انتشرت خلال العصور الوسطى بالقرنين الخامس عشر والسادس عشر في أوروبا، كانت علامة لعصور الظلام والحجر الديني الذي مارسته الكنيسة وعاقبت به معارضيها باتهامهم بالهرطقة والكفر، وكانت عقوباتها قاسية، تعرض لها كثير من الرواد الأوائل للفنون والفكر التنويري في أوروبا ـ المترجم.

(*2) في هذه الفقرة تستخدم كلمة interpretation بمعنى التأويل دون البحث في علة السلوك أو مصادره، بينما تستخدم كلمة explanation عبر الكتاب بأسره بمعنى التفسير، والبحث في أسباب السلوك ونتائجه ـ المترجم.

الهوامش

(1) هناك مساهمات مهمة أخرى لم تعالج هنا منها :

Ernest Nagel.: "A Formalization of Functionalism," in Logic Without Metaphysics (Glencoe. III.: Free Press 1956); Carl G. Hempel, "The Logic of Functional Analysis," in Llewellyn Gross, ed., Symposium on Sociological Theory (Evanston, III.: Row, Peterson, 1959), 271-307; and Dorothy Emmet, Function, Purpose and Powers (London: Macmillan. 1957).

(2) نحن نعتقد أن ميرتون هنا يسلم بكثير من أفكار مالينوفسكي ورادكليف ـ براون. فنحن نصر على أنه فيما عدا حالات نادرة، فحتى المجتمعات البدائية تقنيا سوف تعرف على الأرجح عن طريق أنماط الحياة المتنافسة.

(3) Robert K. Merton, "Manifest and Latent Functions," in Social Theory and Social Structure (Glencoe, III.: Free Press, 1957), 25, 27, 52.

كل الإشارات المرجعية للصفحات التالية تحيل إلى هذا الكتاب، إلا إذا أشرنا لغيره.

(4) Ibid.,29.

(5) Ibid., 30.

(6) Ibid., 71

(7) erton, "The Bearing of Sociological Theory on Empirical Research," quote on 100.

(8) كان غرض ميرتون من اقتراح «نظريات المدى الأوسط» هو إيجاد نظريات «تقع بين الافتراضات الثانوية لكن الضرورية في العمل التي تتطور بوفرة خلال البحث اليومي، والجهود المنظمة الشاملة لتطوير نظرية موحدة سوف تفسر كل أشكال النمطية التي تلاحظ في السلوك الاجتماعي، والتنظيم الاجتماعي والتغير الاجتماعي». انظر له :

On sociological Theories of the Middle Range," in Social Theory and Social Structure, enlarged ed. (New York: Free Press, 1968), 39-72; quote on 39.

(9) Alvin W. Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology (New York: Basic Books, 1970), 333

وكمثال متطرف على أطروحة «الوظيفية محافظة»، انظر ملاحظة دون مارتيندال بأن «صعوبة الوظيفية السوسيولوجية تتزامن إذن مع عودة الحزب الجمهوري إلى السلطة، والعودة إلى التدين، وبروز المكارثية(*)، وأشكال نمطية أخرى للموجة المحافظة في فترة ما بعد الحرب». انظر :

Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theory (Boston: Houghton Mifflin, 1960), 520.

(10) Baron de Montesquieu, The Spirit of the Laws, trans. Thomas Nugent (New York: Hafner, 1949), 92-93

(11) هذا الملمح في فكر كونت يتأكد في مقدمة كتاب: Gertrud Lenzer, Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings (New York: Harper & Row, 1975). وحسبما يقول لويس كوسر، «كان كونت

فوق كل شيء رجلا معنيا بالنظام» Coser, Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), 14.

(12) Merton, Social Theory, 30, 32

(13) Ibid., 39

(14) Ibid., 61.

(15) Ibid., 51, 61, 69.

وعلى نحو مشابه، يكتب ميرتون «بالضبط كانت النقطة المهمة هي تحول الاهتمام البحثي لعلماء الاجتماع من مجال الوظائف الظاهرة إلى مجال الوظائف الكامنة وبذلك قد قدموا مساهماتهم المتميزة والكبرى». (66, emphsis in original).

(16) Ibid., 51, emphasis added; also see 63.

(17) Arthur L. Stinchcombe, Constructing Social-Theories (New York: Harcourt, Brace & World, 1968), 85.

(18) Piotr Sztompka, Robert K. Merton: An Intellectual Profile (New York: Macmillan, 1986), 140; emphasis in original.

(19) Stinchcombe, Constructing Social Theories, 85, 90.

(20) Ibid., 99.

(21) Ibid., 86.

(22) Ibid.

(23) Ibid., 86.

(24) Jon Elster, Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 28.

(25) Ibid, 32.

(26) Jon Elster, Explaining Technical Change (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 58, and Ulysses and the Sirens, 30.

(27) Russell Hardin, "Rationality, Irrationality and Functionalist Explanation." Social Science Information, 1980, 755-72, quote on 759.

(28) Jon Elster, "Marxism, Functionalism, and Game Theory: The Case for Methodological Individualism," Theory and Society, July 1982, 453-82, quote on 463.

ربما يكون هناك ذلك الآن. فالمناقشة المتخصصة للفردية المنهجية قد حدثت مع تصور أنه لا يوجد مثل ذلك التماثل الصحيح. ومع ذلك، فالأفكار الجديدة تقترح أن إعادة النظر أمر سليم. فقد حاولنا إثبات أن نظرية الثقافة ونظرية الانتقاء الطبيعي تلتقيان فيما يتعلق بفكرة الاستراتيجيات التطورية المستقرة: أي أنماط الحياة (وعموما الوراثية، بلا شك، في الحالة البيولوجية، والمصوغة ثقافيا في الحالة السوسيولوجية). فنظرية الثقافة لا تختزل السوسيولوجي إلى البيولوجي، لكنها، بالأحرى، تشير إلى نفس أنواع الديناميات التي تميز كلا النظامين. ونظرية المباريات هي إطار العمل الذي فتح المجال لفهمنا للاستراتيجيات التطورية المستقرة، وكما لاحظ مينارد سميث، تطورت نظرية المباريات أصلا بهدف تفسير السلوك الاجتماعي

البشري. ومع ذلك كانت هناك عقبتان في طريقها؛وهي عقبات لم توجد في الحالة البيولوجية. «فأولا، تتطلب النظرية إمكانية قياس قيمة مخرجات مختلفة (مثلا، المكافآت المادية، مخاطر الموت أو مزايا الوعي الواضح) على نفس المقياس. وفي التطبيق البشري، يتم هذا القياس من خلال «المنفعة» - وهي مفهوم مصطنع وغير مريح إلى حد ما. وفي البيولوجيا يقدم مفهوم الأفضلية الدارويني مقياسا طبيعيا وذا بعد واحد في الحقيقة. وثانيا، والأهم، ففي السعي إلى حل للمباراة يتم استبدال مفهوم الرشادة البشرية بمفهوم الاستقرار التطوري» انظر :

Jhon Maynard Smith, Evolution and the Theory of Games (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Vi.

المقولة المحورية في نظرية الثقافة - أي أن الفعل يكون رشيدا إذا كان يقوي نمط حياة الفاعل - توفر لنا كلا من المقياس الوحيد (أي دعم نمط الحياة) وتعريف العقلانية على أنها متعددة، بمعنى أن هناك خمسة، وخمسة فقط، سياقات اجتماعية يمكن أن تتفاعل فيها تعريفات ما هو رشيد وما هو غير رشيد مع تلك السياقات على نحو تطوري مستقر. وبإزالة هاتين العقبتين يمكن تحقق التماثل بين علم الاجتماع ونظرية الانتقاء الطبيعي. ولأن تلك الأفكار جديدة ولا تزال في حاجة إلى الاختبار، فإن مناقشتنا في هذا المقام سوف تستمر كما لو تقبلنا افتراض «عدم التماثل».

(29) Merton, Social Theory, 69.

(30) انظر أمثلة من الأنثروبولوجيا في :

Ruth Benedict, Patterns of Culture (Boston: Houghton Mifflin, 1934).

وذلك عند وصفه لمهرجان الاحتفالات بالكواكيوتل Kwakiutl. وانظر كذلك ليوبولد بوسبيسل في وصفه لقبائل غينيا الجديدة وهي تطلق سراح الشبنم (وهي طيور كالنعامة لكنها أصغر منها).

Leopold Pospisil, Kapauku Political Economy (New Haven: Yale University Press, 1963)

انظر أيضا : Andrew Strathern, The Rope of Moka: Big - Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea (Cambridge : Cambridge, University Press, 1971), 187-227.

(31) Mary Douglas, How Institutions Think (Syracuse: Syracuse University Press. 1986), 83.

لكن دوجلاس تخطئ في تعريف ذلك على أنه «تفسير وظيفي للقيادة الضعيفة». فالقيادة الضعيفة في المثال الذي قدمته تفسر كوظيفة أو نتيجة (Y) وليس كنمط سلوكي (X). ومع ذلك، فليس من الصعب أن نعكس المتغيرات ونجعل «القيادة الضعيفة» بمنزلة العامل التفسيري (X) وأن نجعل «خطر الانسحاب» بمنزلة الوظيفة (Y) على النحو التالي :

أ - القيادة الضعيفة (X) لها نتيجة هي تمكين الأعضاء من التهديد بالانسحاب من الجماعة (Y).

ب - Y مفيد لأعضاء الجماعة (Z) لأن خطر الانسحاب يبتعد بالأعضاء الآخرين عن استخلاص مساهمات غير مرغوبة.

جـ - ولأن هناك خطرا حقيقيا بالانسحاب، يحافظ (Y) على القيادة الضعيفة (X) لأن القادة الذين يحاولون فرض مطالب على أتباعهم سوف يخسرون أتباعهم عن طريق الخروج من الجماعة.

(32) Ibid., 40.

(33) Paul M. Sniderman and Richard Brody, "Coping The Ethic of Self Reliance American Journal of Political Science 21 (August 1977) : 501-22.

(34) توجد تحليلات وظيفية للانحراف في: Robert Dentler and Kai T. Erikson. "The Functions of: and Kai t. Erikson, Wayward Puritans: Deviance in Groups." Social Problems, Summer 1959, 98- 107;

A Study in the Sociology of Deviance (New York: John Wiley, 1966).

(35) نفس النقطة أبرزها : Paul Wetherly, "Marxist Functionalism: Some Problems Considered

Paper delivered at the PSA Conference, Plymouth Polytechnic, April, 1988

(36) Jon Elster, Making Sense of Marx (Cambridge: Cambridge University Press 1985), 6.

(37) هي عبارة لمارجريت تاتشر.

(38) Mark Satin, New Age Politics: Healing Self and Society (New York: Delta, 1978).

(39) نحن نتجاهل مؤقتا تلك الصعوبة العملية في الوصول بالناس إلى بيان أهدافهم المهمة علنا بسبب خوفهم من فقدان دعم هؤلاء الذين ربما لا يشاركون «أولوياتهم الخفية».

الباب الثالث
الثقافات السياسية

ثقافات متعددة..
لا ثقافة واحدة

في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من هذا القرن، ومع بروز ما أطلق عليه الثورة السلوكية، اكتسح مفهوم الثقافة السياسية مجال علم السياسة، مشيرا بذلك إلى تحول جوهري من دراسة المؤسسات الرسمية إلى دراسة السلوك غير الرسمي الذي يضفي نبض الحياة على هذه المؤسسات. لقد بشر مفهوم الثقافة السياسية بإمكانية توحيد هذا العلم، و «عبور الفجوة بين الميكرو/ والماكرو في النظرية السياسية»[1]، وذلك عن طريق ربط سلوك الأفراد بالنظام الذي يعيشون فيه ويشكلون جزءا منه. غير أن هذا المفهوم، شأنه شأن مفهوم الوظيفة، قد تراجع من الوسط الأكاديمي في السبعينيات وسط موجة نقد واسعة اعتبرته مفهوما محافظا واستاتيكيا ومجرد تحصيل حاصل، واتهمته بأنه يتجاهل علاقات القوة ويعجز عن تفسير التغير الاجتماعي[2].

إن هدفنا في الباب الثالث هو توضيح أن هذه الانتقادات قد أخطأت الهدف، ليس بغرض تبرئة أدبيات الثقافة السياسية من كل الاتهامات السابقة،

وإنما لتوضيح أن أوجه القصور ليست كامنة في مفهوم الثقافة السياسية ذاته. فهدفنا هو أن نبين أن تحليل الظواهر من خلال فكرة أنماط الحياة (والتي يتشكل كل منها من انحياز ثقافي متميز يبرر نمطا متميزا في العلاقات الاجتماعية)، يمكن أن يفسر كلا من التغير والاستقرار على نحو لا يتجاهل علاقات القوة ولا يعرض المرء للاتهام بالوقوع في أيديولوجية محافظة.

لدينا عدة أهداف من إعادة تحليل بعض الأعمال الكلاسيكية حول الثقافة السياسية. الأول، هو الكشف عما لهذه الأعمال من قيمة كبرى لا يعترف بجزء كبير منها. وهدفنا الثاني هو أن نبين، انطلاقا من هذه الأعمال، أنها تستطيع أن تنبئنا بالمزيد، لو أننا رتبنا المادة الإثنوجرافية التي تتضمنها وفقا لمقولات نظرية الثقافة. أما هدفنا الثالث فهو التدليل على أن كلا من هذه الأعمال، سواء الذي ركز منها على الصين، ألمانيا، المكسيك، بريطانيا العظمى، إيطاليا، أو الولايات المتحدة، يدعم رؤيتنا بأن هناك أنماط حياة متنافسة داخل الأمة الواحدة. فبصرف النظر عن مستوى التقدم التقني، أو معدل محو الأمية، أو نوع النظام السياسي في أي بلد، فإنه يتشكل من ثقافات سياسية متنافسة، وليس من ثقافة سياسية وحيدة.

معنى «السياسي» في الثقافة السياسية

نبدأ بالتساؤل التالي: ما الذي تشير إليه صفة «السياسي» في الثقافة السياسية؟ إن تعريف الثقافة السياسية بأنها أنماط من التوجه نحو العمل السياسي أو الموضوعات السياسية يدع جانبا التساؤل حول ما الذي يعد سياسيا. فالبعض يصر على أن كل فعل إنما هو فعل سياسي. ومن هذا القبيل، على سبيل المثال، قول ليسلي جوتليب Leslie Gottlieb (من مجلس الأولويات الاقتصادية) بأن : «التسوق هو أمر سياسي. فشراء منتج ما يعني التصويت اقتصاديا لمصلحة الشركة المنتجة»[3]. وإذا كانت صفة «السياسي» تشير إلى علاقات القوة، فلا يوجد إذن ما لا يعد سياسيا، بدءا من تربية الطفل إلى الزواج، وحتى الذهاب إلى المدرسة. فإذا كانت الثقافة سياسية حسب التعريف، فإنه يمكن اعتبار صفة «السياسية» زائدة لا حاجة لنا بها. ولتجنب ذلك الإطناب، حاول باحثو الثقافة السياسية تعريفها بأنها

مجموعة التوجهات تجاه الحكومة (وذلك لتمييزها عن التوجهات نحو الاقتصاد أو الدين أو الأسرة...)[4]. ويشتمل هذا الفهم على الاتجاهات بصدد ما تفعله الحكومة (أو ما يجب أن تفعله) وكذلك على ما يحاول الناس الذين لا ينتمون إلى الحكومة أن يجعلوها تفعله.

وكما يتضح من هذه التعريفات المتنافسة لصفة «السياسي»، فإن الحدود التي تفصل بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي ليست نهائية قاطعة، ولا هي جزء من طبيعة الأشياء. بل إن تعريفات ما هو سياسي تتسم نفسها بالانحياز الثقافي. فعندما يتهم شخص شخصا آخر بأنه يقوم «بتسييس» موضوع ما، فالنزاع هنا يدور حول رؤية كل منهما لحدود الالتزامات الحكومية. أي أن وضع الحدود بين السياسي وغير السياسي هو جزء من الصراع بين أنماط حياة متنافسة. وبدلا من الاستغراق في هذا الجدال حول ما هو سياسي «بحق»، فإننا نفضل أن نركز جهودنا على إيضاح الطريقة التي تعمل بها التعريفات المختلفة «للسياسي»، والمرتكزة على انحيازات ثقافية مختلفة، تعمل على تدعيم أنماط حياة مختلفة[5].

فالمساواتيون يودون تقليل التمايز بين السياسي وغير السياسي. فهم يعتقدون أن تعريف الأسرة أو الشركة على أنها مؤسسة غير سياسية أو خاصة هو وسيلة لطمس علاقات القوة غير المتكافئة، ومن ثم المساعدة على استمرار تلك العلاقات. كذلك يرى المساواتيون أن الحياة العامة هي المجال الطبيعي لتحقيق حياة أفضل، من خلال مشاركة جميع المواطنين فيها وموافقتهم على القرارات الجمعية.

أما الفرديون، فلأنهم يسعون إلى إحلال التنظيم الذاتي محل السلطة، فهم باستمرار يتهمون الغير بتسييس الأمور. فمن مصلحة الفرديين تعريف السياسة في أضيق نطاق ممكن وذلك لتوسيع نطاق السلوك الذي يعتبر خاصا، ويقع بالتالي بعيدا عن متناول التقنين الحكومي. ومن هنا يأتي رفضهم للادعاء المساواتي بأن الموارد الخاصة تؤثر في صنع القرار العام، لأن قبول ذلك الادعاء يعني التسليم بالتدخل الحكومي.

وبينما ينظر المساواتيون إلى الحياة السياسية على أنها المجال الطبيعي أمام الأفراد لتحقيق ذاتهم تماما، ينظر القدريون إلى السياسة على أنها ليست سوى مصدر للخوف والرهبة. فهم يواجهون المآزق من خلال البعد

عن طريق الأذى بقدر الإمكان، ولا يميزون بدقة ـ على عكس الفرديين ـ بين الحياة الخاصة والحياة العامة. ويعتقدون أن كلا من المجالين مليء بالصدمات غير المتوقعة. ولذلك فإن هدف القدريين هو النجاة الفردية أو الأسرية على أفضل تقدير، والتغلب بقدر ما يستطيعون على الصعوبات من دون محاولة التمييز بين مصادرها.

ولنفس الأسباب التي يعتقدون أنها مسؤولة عن وضع الناس والأشياء في مكانها المنظم الصحيح، يوافق التدرجيون على التمييز بين المجالات العامة والخاصة. فهم كثيرا ما يكنون رؤية شمولية لوظائف الدولة، وهو ما يتسبب في اصطدامهم مع الفرديين، كما يصرون، على عكس المساواتيين، على أن السياسة ليست مجالا مفتوحا أمام الجميع في كل يوم، ولكنها بالأحرى تقتصر على قلة من المحترفين المؤهلين والمتميزين، ولمدة يوم واحد (يقصد الانتخابات) كل أربعة أو خمسة أعوام بالنسبة لغيرهم. أما موقع الحد الفاصل بين العام والخاص فسوف يختلف فيه التدرجيون، لكن الحد ذاته غالبا ما يكون محددا بدقة.

يوضح استعراض أنماط الحياة الأربع بأن نوع السلوك أو المؤسسة التي تعد سياسية، أو حتى مجرد التمييز بين السياسي وغير السياسي، هو في ذاته نتاج للثقافة السياسية السائدة. ويشير ذلك إلى أن دراسة الثقافة «السياسية» (كشكل متميز عن الثقافة عموما) يجب أن تنتبه جيدا إلى أسلوب التفاوض الاجتماعي حول الحدود بين السياسي وغير السياسي. والأكثر أهمية، أن ذلك يعني أيضا أن علماء السياسة يجب أن يتخلصوا من الفكرة القائلة بأن التمييز بين السياسة والمجالات الأخرى (سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو غيرها) «موجود هناك» في الواقع، جاهز فعلا لالتقاطه واستخدامه. أكثر من هذا، فما دامت الحدود بين السياسي وغير السياسي تصاغ اجتماعيا، فإنه يجب أن تحتل دراسة الثقافة السياسية موقعا مركزيا في علم السياسة.

الثقافة ونقادها

حتى تستعيد الثقافة السياسية مكانتها المتميزة في علم السياسة تجدر الإشارة إلى أن الانتقادات التقليدية للمفهوم قد ضلت طريقها أو، على

الأقل، أن الأخطاء الموجودة تتعلق بتطبيقاته الماضية، وليس بالمفهوم ذاته. ونحن نتعاطف مع هؤلاء الذين يتذمرون من أن الثقافة السياسية كثيرا ما عوملت كمتغير عارض أو مؤقت، أو كتفسير أخير يتم اللجوء إليه لملء الفراغ الذي ينجم عن فشل التفسيرات التقليدية. فهناك دراسة حديثة ظهرت في مجلة «علم السياسة» ذائعة الصيت تجسد هذا الاستخدام لمفهوم الثقافة. فحين وجد مؤلفو هذه الدراسة أن المتغيرات الديموجرافية النمطية (مثل الدخل، التعليم، الدين، العرق، السن، النوع...) لا تكفي لتفسير التنوع في الولاءات الأيديولوجية أو الحزبية داخل الدولة الواحدة، فقد أرجعوا هذا التنوع إلى الثقافة السياسية[6]. إن استحضار مفهوم الثقافة السياسية بهذه الطريقة ليس أفضل كثيرا من عبارة «لا أعرف».

أما الانتقاد الأكثر شيوعا الموجه ضد الثقافة السياسية فمفاده أنها تنظر للقيم كأمر مسلّم به. فالثقافة، كما يصر النقاد، هي بمنزلة نتيجة، وليس (أو على الأقل ليست فقط) سببا للأبنية المؤسسية. مثال ذلك مقولة بريان باري Brian Barry بأن الثقافة السياسية الديمقراطية هي بمنزلة استجابة مدروسة للعيش في ظل مؤسسات ديمقراطية، وليست، كما يجادل جابريل ألموند Gabriel Almond وسيدني فيربا Sidney Verba في مؤلفهما الشهير «الثقافة المدنية» The Civic Culture، التزاما قيميا يشكل قوة ضاغطة على تلك المؤسسات باتجاه الديمقراطية[7]، وعلى نفس المنوال ينتقد أليساندرو بيتزورنو Alessandro Pizzorno الدراسة الكلاسيكية لإدوارد بانفيلد Edward Banfield، «الأساس الأخلاقي للمجتمع المتخلف» The Moral Basis of a Backward Society، بدعوى أنها تفسر غياب نمط العمل الجماعي في الجنوب الإيطالي على أنه نتيجة «لأخلاقيات» غير رشيدة وليس، بالأحرى، على أنه استجابة واعية لوضعهم «المهمش» في البنية الاقتصادية والسياسية[8].

ويرى النقاد أن إنكار أثر البنية في تشكيل الثقافة السياسية يعمق من غموض مفهوم الثقافة وصعوبة سبر أغواره. وكما يرى بيتر هول Peter Hall، «إذا لم تستطع النظريات الثقافية تفسير أصول الاتجاهات من خلال الرجوع إلى المؤسسات التي تولدها وتعيد إنتاجها، فإنها لا تقدم سوى أداة خارقة للطبيعة تحتاج في ذاتها إلى تفسير»[9]. إننا نوافق على أن الثقافة

السياسية يجب ألا تعامل كسبب أصيل يوحي بأنه يفسر السلوك البشري، بينما يظل هو غير قابل للشرح وخارج دائرة السببية، الأمر الذي يعني افتراض وجود عالم خال من أثر القيم ومنعزل عن الواقع الإنساني. فطالما يلتزم الناس بمبادئ وعادات معينة فلا مناص من تفسيرها[10]. هذا الالتزام هو تماما ما صممت نظريتنا الاجتماعية الثقافية حول صياغة التفضيلات، التي قدمناها في الفصل الثالث، من أجل تفسيره.

تنتقل الثقافة السياسية من جيل لآخر، ولكن ليس كمسلمات أو بالمصادفة؛ وإنما تتعرض لقدر من التغير. فالتوارث الثقافي ليس مثل لعبة قذف اللفافة أو لعبة الكراسي الموسيقية، وإنما هو عملية حية واستجابية تخضع للجدال المستمر بين الأفراد. بعبارة أخرى، لا يمكن لنظرية ثقافية أن تكون جديرة بالتصديق إذا اعتبرت الأفراد مجرد آليات أوتوماتيكية تتلقى المعايير السياسية ثم تتمثلها بشكل سلبي.

وكخطوة أولى في هذا الاتجاه، ينبغي أن ندرك أثر خبرات المرء الناضج ـ أكثر من خبرات الطفولة ـ في تشكيل توجهاته، وأن نعي أن لكل من الخبرة الذاتية والمؤسسات دورا مهما في هذا المجال[11]. ولهذا فقد لاحظ بانفيلد في دراسته لثقافة أهل الجنوب الإيطالي أنهم لم يظلوا قدريين حال هجرتهم إلى الولايات المتحدة. أما الخطوة الثانية فتتطلب إدراك أن هناك قيما ومعايير متنافسة داخل المجتمع الواحد، ذلك لأن أنماط الحياة التي يتبعها الأفراد تثير لديهم باستمرار تطلعات قد لا تتحقق، وتبشرهم بنبوءات معرضة للفشل، وتخلق بذلك جوانب غموض قد تؤدي إلى كارثة. لهذا لاحظ باي Pye في دراسته للثورة الثقافية، أن الصفوة الصينية قد تحولت من الثقافة التدرجية إلى المساواتية، ثم العكس مرة أخرى. فكلما انهار أحد أنماط الحياة ظلت الأنماط الأخرى مؤهلة لملء الفراغ. ذلك أن التبريرات والمعتقدات التي تسود في فترة ما لا تلبث تدريجيا (أو حتى فجأة) أن تفقد سطوتها. ولننظر، على سبيل المثال، إلى الصعود المثير لموجة السخرية من الحكومة في الولايات المتحدة بعد ظهور كتاب «الثقافة المدنية». إن المرء سوف يحتاج إلى طاقات مضاعفة لكي يظل حيث هو، وإن نظرة تأمل للهزات التي تعرضت لها النظريات الثقافية تجعلنا نؤكد أن الثقافة السياسية تستجيب بحساسية للتغير السياسي نقطة الضعف في

النظريات الثقافية، ما دمنا اعتبرناها بمنزلة أنماط حياة، عرضة للاختبار والتجربة، بل وللجدال بين الأفراد[12].

الثقافة السياسية والطابع القومي

تعود الجذور الفكرية للبحث في الثقافة السياسية إلى الدراسات الرائدة حول «الطابع القومي» National Character على يد روث بيندكت Ruth Benedict، ومرجريت ميد Margaret Mead، وجيوفري جورير Geoffrey Gorer[13]. وقد ركزت هذه الأدبيات على دراسة القيم والمعتقدات والممارسات الفريدة التي تشكل ثقافة أمة ما. فالروس يختلفون عن اليابانيين أو الصينيين أو الإنجليز أو الأمريكيين، وهكذا، مما يجعل المضاهاة بين ثقافاتهم مسألة صعبة المنال. ولقد ربط المدافعون عن مفهوم الثقافة بين الأمم والأجناس وبين ثقافات بعينها، الأمر الذي أفقد المفهوم قدرته على الصمود لتفسير الصراع داخل تلك المجتمعات أو الجماعات العرقية، وبهذا أصبح المجال فسيحا أمام الذين يفسرون الصراع من خلال مقولات الاقتصاد السياسي، كالطبقة والمصلحة الخاصة.

لابد إذن من تصنيف الثقافات حتى يصبح مفهوم الثقافة ذا نفع لعلماء السياسة. ولهذا نرى أن أهم دلالات تصنيف ألموند وفيربا للتوجهات إزاء السياسةإلى جزئية وتابعة ومشاركة، هي أنه قدم مشروعا وإطارا تصنيفيا مكن الباحثين من عقد مقارنات عبر قومية بين ثقافات كانت تعد، حتى ذلك الوقت، فريدة في نوعها[14]. وعلى الرغم من جهود علماء السياسة في المقارنة بين الثقافات السياسية إلا أن بؤرة التحليل ظلت، كما كانت في الأعمال السابقة عن الطابع القومي، تنصب عموما على مستوى الدولة القومية. ولذلك بقيت الاختلافات بين الأمم، وليس الاختلافات داخل الأمة الواحدة، هي البؤرة المركزية للبحث[15]، وبقي الصراع داخل الأمم غير مفسر، إن لم يكن غير قابل للتفسير.

ومرة أخرى فقد استمر الميل إلى الربط بين الثقافة والأمم ككل، على الرغم من توافر أدلة قوية على أن التنوع في الاتجاهات والقيم السياسية داخل البلدان أكبر منه غالبا فيما بينها. ففي مقدمة كتابه الحديث عن الديمقراطيات الأوروبية لاحظ ماتي دوجان Mattei Dogan، على سبيل المثال،

ما يلي :

إنه لا توجد ثقافة مدنية بريطانية أو ألمانية أو فرنسية أو إيطالية، وأن الاختلافات بين البلدان تكون في الدرجة وليست في النوع، أي أنها اختلافات في بضع درجات مئوية. أما الاختلافات داخل الأمم فتتضح أكثر منها بين الأمم. بل إن أوجه التشابه في المعتقدات بين الديمقراطيين الاشتراكيين في كل من فرنسا وألمانيا تفوق التشابه بين الاشتراكي الفرنسي والمحافظ الفرنسي، أو بين الديمقراطي الاشتراكي الألماني والديمقراطي المسيحي الألماني أيضا[16].

تتفق هذه النتيجة مع تأكيدنا بأن كل أمة تحتوي على تنويعة من أنماط الحياة. ونحن نحاول دعم هذه المقولة من خلال توضيح أن الأعمال الكلاسيكية في الثقافة السياسية، وبرغم انحيازها المسبق غالبا نحو اكتشاف الطابع القومي، تكشف عن وجود تنوع في الثقافات السياسية داخل كل بلد، وأن هذه التنوعات تتطابق مع أنماط الحياة الخمسة التي نتحدث عنها. وسوف نبدأ بنمطي الحياة «الغائبين»، وهما المساواتية والقدرية.

الهوامش

(1) Gabriel A. Almond and G. Bingham Powell, Comparative politics: A Developmental Approach (Boston: Little, Brown, 1966), 51-52. Also see Gabriel A. Almond and Sidney Verba, The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations (Princeton: Princeton University Press, 1963), 32ff; Lucian W. Pye and Sidney Verba, eds., Political Culture and Political Development (Princeton: Universtiy Press, 1965), 9

(2) تشهد الثقافة السياسية نوعا من الإحياء، وهو اتجاه يمكن ملاحظته في :
Lucian Pye, The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures (Ann Arbor: University of Michigan, 1988), 175 n. 3; and Robert Putnam with Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti, "Institutional Performance and Political Culture: Some Puzzles About the Power of the Past," Governance 1.3 (July 1988) : 221-42, quote on 225; ronald Inglehart, "The Renaissance of Political Culture," American Political Science Review 82, 4 (December 1988): 1203-30; and Harry Eckstein, "A Culturalist Theory of Political Change," American Political Science Review 82, 3 (September 1988) : 789-804.

(3) Tony Bizjak, "New Dictums of the Political Correct," San Francisco Chronicle, March 17, 1989, B5.

(4) انظر مثلا : Almond and Verba, The Civic Culture, 13. ويسلم ألموند وفيربا فعلا بأن الخط الفاصل بين الثقافات السياسية وغير السياسية «ليس بدرجة الحدة التي قد تشير إليها مصطلحاتنا». فهما يلاحظان، على سبيل المثال، أن «التوجهات السياسية التي تشكل الثقافة المدنية ترتبط على نحو وثيق بالتوجهات الاجتماعية والتوجهات الشخصية العامة»، لدرجة أنهما يشيران في لحظة معينة إلى «التعاونية والثقة الاجتماعية» على أنها «مكون في الثقافة المدنية» (13, 493, 490).

(5) هذه الحجة عولجت بعمق في : Aaron Wildavsky, "On the Social construction of Distinctions: Risk, Rape Public Goods, and Altruism," in Michacl Hecter, Lynn a. Cooper, and Lynn Nadel, eds., Toward a Scientific Understanding of Values.

(6) (Stanford: Stanford University Press), forthcoming
Robert S. Erikson, John P. Mclver, and Gerald C. Wright, Jr., "State Political Culture and Public Opinion," American Political Sciecnce Review 81, 3 (September 1987) : 797-814.

(7) Brian Barry, Sociologists, Economists and Democracy (London: Collier Macmillan, 1970), 48ff
توضح إعادة قراءة «الثقافة المدنية» أن ألموند وفيربا برغم أنهما، لأغراض تحليلية، يعاملان الثقافة أساسا كمتغير مستقل والديمقراطية كمتغير تابع، فإنهما يدركان علاقات السببية بين كل منهما والآخر. وقد اتضح ذلك بقوة في الدراسة الرائعة لـ :
Arend Lijphart, "The Structure of Inference," in Gabriel A. Almond and Sidney Verba, eds., The Civic Culture Revisited (Boston: Little, Brown, 1980), esp. 47-49.

(8) Alessandro Pizzorno, "Amoral Familism and Historical Marginality," International Review of Community Development, 1966, 55-66

(9) Peter Hall, Governing the Economy: The Politics of State Intervention in Britain and France (New York: Oxford University Press, 1986), 34.

(10) انظر : Mary Douglas, "Cultural Bias," in: In the Active Voice (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), esp. 184-85; and Mary Douglas and Baron Isherwood, The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption (London: Allen Lane, 1979), 31.

(11) برغم أن المرء قد لا يجد الدليل في الكتابات النقدية حول «الثقافة المدنية»، فإنه يمكن القول بأن ألموند وفيربا كانا من بين الأوائل الذين لفتوا الانتباه إلى حقيقة أن البحوث الماضية «قد هونت بشكل خطير من شأن.. أهمية.. الخبرة الذاتية مع النظم السياسية»(34).

(12) يصل إيكشتين إلى نفس النتيجة (وإن كان بطريق مختلف)، بأن الثقافة السياسية تستطيع تفسير التغير.

Eckstein, "A Culturalist theory of Political Change.

(13) Ruth Benedict, Patterns of Culture (Boston: Houghton Mifflin, 1934), and The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture (Boston: Houghton Mifflin, 1946); Geoffrey Gorer, The American People: A Study in National Character, (New York: Norton, 1948), and Exploring English Character (New York: Criterion, 1955); Margaret Mead, And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America (New York: Morrow, 1942), and "National Character," in Alfred L. Kroeber, ed., Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

(14) Almond and Verba, Civic Culture, Also see Gabriel A. Almond's seminal piece, "Comparative Political Systems," Journal of Politics 18 (1956): 391-409

(15) تم إدراك تنوع الثقافة السياسية داخل الأمم بوضوح في كتاب «الثقافة المدنية». فنجد أن ألموند وفيربا يحذران القارئ بأن «تصنيفا لا يوحي بالتجانس أو النمطية في الثقافات السياسية. وهكذا فإن النظم السياسية التي بها ثقافات مشاركة سائدة سوف تتضمن، حتى في أضيق الحالات، كلا من الثقافات التابعة والجزئية» (20).

ومع ذلك تظل بؤرة التركيز الأساسية لديهما هي مستوى الأمم ككل.

(16) Mattei Dogan ed., Comparing Pluralist Democracies : Strains on Legitimacy (Boulder, Colo.: Westview press, 1988), 2-3.

12 أنماط الحياة الغائبة: المساواتية والقدرية

تعتبر التدرجية والفردية أنماط حياة مألوفة بالنسبة لمعظم العلماء الاجتماعيين، على خلاف المساواتية والقدرية، ناهيك عن الاستقلالية. قد تكون تلك الثقافات معترفا بها كاتجاهات، ولكن ليس كأنماط حياة مكافئة للفردية والتدرجية. لقد أوضحنا في الباب الثاني أن المنظرين الاجتماعيين العظام انحصر تركيزهم تقريبا على الفردية والتدرجية. أما في هذا الفصل فسوف نبين أن اثنين من أشهر الأعمال الإمبريقية حول الثقافة السياسية، وهما دراسة إدوارد بانفيلد «الأساس الأخلاقي للمجتمع المتخلف»[1] والدراسة المطلولة التي قام بها لوشيان باي حول الثقافات السياسية الصينية، التي جددها في كتابه الحديث «الموظفون والكوادر»[2] The Mandarin and the Cadre، هما دراستان تكشفان عن وجود نمطي الحياة المهملين، القدرية والمساواتية.

الأساس الأخلاقي للمجتمع المتخلف

تعد دراسة بانفيلد حول «الأساس الأخلاقي

للمجتمع المتخلف» أروع دراسات القدرية التي نعرفها. فمن خلال فحصه المكثف لقرية واحدة (أطلق عليها اسما افتراضيا هو «مونتجرانو») في الجنوب الإيطالي، يحاول بانفيلد أن يوضح كيف أن الانحياز الثقافي القدري يعوق العمل الجماعي الضروري لدعم التنمية الاقتصادية والنظام السياسي الديمقراطي[3].

في البداية يحيرنا بانفيلد بقوله إن أهل مونتجرانو ليسوا قدريين لأنهم يريدون فعلا تحقيق التقدم في هذا العالم. ومع ذلك فإن مفهومنا للقدرية لا يعني إقلاع الأفراد عن تطلعاتهم نحو حياة أفضل، ذلك أن الاعتزالي، الذي لا يناور على الغير ولا يخضع لتناورهم، هو وحده الذي يقنع حقيقة بحد الكفاف ولا يريد المزيد. لكن الذي يميز القدريين عن غيرهم من أنصار أنماط الحياة الأخرى هو أنهم برغم رغبتهم في حياة أفضل، يشعرون بأن القدر يتآمر عليهم لمنعهم من تحسين أحوالهم. وعلى حد تعبير بانفيلد نفسه، فبرغم أن «إحراز التقدم» هو الشعار الأساسي لوجود الفلاح من شعب مونتجرانو، «فهو يرى أنه مهما عمل بجد فلن يستطيع أبدا إحراز التقدم.. وهو يعلم أنه في نهاية المطاف لن يتحسن حاله عما كان في السابق»[4].

يعتبر نقد بانفيلد لتفسيرات سلوك مونتجرانو التي تلجأ إلى فكرة «القدرية السوداوية Melancholy Fatalism كأداة للتفسير، يعتبر في معظمه هجوما على توظيف الثقافة كسبب أصيل. ففي محاولته لتفسير عدم قيام المونتجرانيين بتنظيم أنفسهم من أجل تحسين الطرق، على سبيل المثال، يرفض بانفيلد التفسير الشائع بأن «الجنوب الإيطالي قدري بشكل ميئوس منه»[5]. ويؤكد بانفيلد أن استخدام مفهوم القدرية على هذا النحو يعوق البحث، ويوضح أن :

تجار مونتجرانو واعون جيدا بأهمية الطرق الجيدة لهم، ومع ذلك فلم يكونوا يتوقعون أن تستمع إليهم السلطات التي تقرر أيا من الطرق سوف تحسن. وربما يكتب الفرد المونتجراني خطابا للسلطات المحلية في بوتنزا Potenza أو لصحيفة هناك، لكن ليس من المحتمل أن يسفر قيامه بذلك عن أي شيء، وفي الحقيقة، بل الأرجح أن يستاء هؤلاء الموظفون مما يعتبرونه تدخلا في شؤونهم[6].

إذن فتلك السلبية التي يتصفون بها متأصلة في علاقاتهم الاجتماعية (أو السياسية)، وهي في هذه الحالة علاقاتهم بالمسؤولين الحكوميين. فالتوجه القدري هنا (بمعنى الميل إلى اعتبار أن لا شيء مما يستطيعه المرء سوف يؤثر في الحكومة لإصلاح الطرق) هو بمنزلة استجابة مدروسة (ورشيدة) لوجود قوة بعيدة، متقلبة، وغير استجابية مفروضة من الخارج.

ويسلم بانفيلد بأن كآبة الفلاحين (والتي تسمى بالاصطلاح المحلي البؤس La miseria) هي في جانب منها نتيجة لظروف الشح في الموارد. غير أن هناك أناسا، كما يشير بانفيلد، أكثر ابتهاجا، أو على الأقل ليسوا تعساء دائما برغم تدهور مستوى معيشتهم في جانبه البيولوجي. ويصل بانفيلد إلى نتيجة مفادها أن الاختلاف بين مستوى الحياة المنخفض والبؤس مرجعه الثقافة. «فالفلاح المونتجراني» يشعر بأنه جزء من مجتمع أكبر يعيش فيه، لكنه ليس منه»[7]. ولأنه يخضع لسيطرة قوى خارجية، يعجز القدري عن مساعدة نفسه، أو هو يعتقد ذلك.

عن طريق اختبارات استنباط المعاني thematic apperception tests (TAT)، التي تطلب من المبحوثين أن يحكوا قصصا حول صورة تعرض عليهم، استطاع بانفيلد أن يحصل على قياس أكثر منهجية لاتجاهات سكان مونتجرانو. بل والأكثر أهمية من ذلك هو نتائج اختبارات مشابهة طرحت على فلاحين من الجنوب الإيطالي ومزارعين من ولاية كنساس الأمريكية. وتوضح هذه الاختبارات، مثلا، أن معاني البؤس وسوء الحظ تبدو أكثر حضورا في نفوس المونتجرانيين عنها بين المبحوثين من كنساس الريفية أو الجنوب الإيطالي (انظر الجدول رقم 1). ويتعمق بانفيلد في مضمون القصص التي رواها المونتجرانيون قائلا :

بصرف النظر عن الكفاح أو العمل الشاق للأبوين، فقد تنهار الأسرة فجأة أو تنقلب إلى مجموعة متسولين. فالفلاح يتوقع أن تحل به مصيبة في أي لحظة. هذه الرؤية ترسم صورة للعائلة كما لو كانت تقع تحت جبل من المحن معلق في خيط هزيل. إن 90٪ من قصص اختبارات استنباط المعاني التى رواها المونتجرانيون تتضمن أفكار البؤس وسوء الحظ، وفي بعض القصص تم تجنب البؤس وسوء الحظ، ولكن في معظمها لم يحدث ذلك[8].

جدول رقم (1) قصص اختبارات استنباط المعاني التي بها أفكار البؤس وسوء الحظ (بالنسب المئوية)

	في الجنوب الإيطالس[*1]	في الشمال الإيطالس[*2]	في كنساس الريفية[*3]
المصيبة: تنتهي القصص بالموت، الجنون، أو ضياع مل الآمال	44	13	9
سوء الحظ: تنتهي القصص بإصابة «البطل»، خسارة المال، موت الماشية، إلخ.	20	11	7
المصيبة أو سوء الحظ الذي أمكن تجنبة أو تخفيفه: تنصب القصص على الهروب، مخاوف من أشياء لم تقع، محنة يتبعها نجاح مطرد أو تخفيف للآلام خسارة المال، موت الماشية، إلخ.	26	38	26
السلامة: ليست القصص سعيدة بالضرورة، ولكن على الأقل لا توجد بها فكرة الخطر.	7	29	50
موضوعات متفرقة: تكون القصة مجزأة أو وصفية تماما.	3	9	8
الإجمالي	100	100	100

إذن فالكارثة قد تحطم حتى أفضل ما وضع من الخطط. فأحد المونتجرانيين عرض عليه كارت أبيض ليتأمله : فحكى القصة التالية :

منزل جميل وحديقة بها نافورة صغيرة في المدخل. ذات مرة كان هناك رجل استطاع بجهد جهيد وتضحيات عديدة أن يجمع بعض المال، ثم اشترى

قطعة من الأرض واستمر في نفس الوقت يعمل بجد ويربح. وبعد العديد من التضحيات نجح في بناء المنزل، وكان منزلا جميلا ومريحا. لكنه لم يستطع الاستمتاع به لأنه بمجرد قرب الانتهاء من بنائه، مات فجأة[9].

في مواجهة مثل هذا العالم المتقلب، كما يفسر بانفيلد، «لا يستطيع الفرد أن يعول على إنجاز أي شيء بمجهوده ومشروعه الخاص»[10] . ففي اثنين فقط من القصص الثلاثمائة والعشرين التي رواها الفلاحون المونتجرانيون، كما يخبرنا بانفيلد، «انتعشت الأسرة عن طريق الاقتصاد أو المشروع الخاص»[11]، كما كان النجاح البارز يتطلب دائما تدخلا متزامنا لراع كريم. وعندما عرضت صورة اختبارية لصبي يتأمل آلة الكمان التي تقع على منضدة أمامه، روى المزارعون من كنساس (وكذلك فلاحو الشمال الإيطالي) قصة مألوفة يتحقق فيها النجاح نتيجة للمبادرة الفردية والعمل الجاد (فيقولون : «لقد عمل بجد وكدح يوما بعد يوم.. ذاكر وسهر.. واليوم فهو واحد من قادة الأمة البارزين»[12]). لكن من قصص المزارعين المونتجرانيين، عادة ما يعزى النجاح إلى التدخل بالمصادفة لراع كريم. فالقصة المناظرة لذلك النجاح تبدو لدى أحد المبحوثين كالتالي «كان هناك سيد كريم.. يمتلئ بالعطف.. أخذ الصبي إلى المنزل وجعله يذاكر، وعرف الصبي جيدا كيف يستفيد من حظه السعيد وأصبح فعلا مايسترو ماهرا للغاية». وفي قصة أخرى تم تصور النجاح كالتالي، «كان هناك طفل حزين.. كان يعتقد أنه جاء إلى هذه الحياة لكي يحمل الآلام.. لكن مصيره قد تغير ذات يوم لأن سيدا كريما اهتم به، فانتشله من الشارع، وألحقه بالمدرسة لكي يتعلم». بل وهناك قصة أخرى حول «صبي من عائلة فقيرة، كان يريد التعلم بشدة، لكن ذلك لم يكن ممكنا.. ثم جاءه الحظ أخيرا عندما أرسل له عمه المقيم في أمريكا مبلغا من المال لكي يستطيع الدراسة، ثم أصبح الصبي مهنيا بارعا»[13].

فالمونتجرانيون ينتظرون الطبيعة لكي تجود عليهم بالخير. وهم ينتظرون، على سبيل المثال، «دعوة» تمكنهم من اصطحاب أسرهم إلى مناطق أكثر ازدهارا في الشمال، أو، أفضل من ذلك، «دعوة» من أحد الأقوياء في أمريكا تمكنهم من الهجرة للولايات المتحدة[14]. ولا يوجد ما يستطيعون عمله، أو هم يعتقدون ذلك، لتحقيق ما يتمنونه، ولذلك لا تبدو النتيجة التي

ألمح إليها بانفيلد محل نزاع، وهي «فكرة أن رفاهية المرء تعتمد جوهريا على ظروف خارج نطاق سيطرته ـ أي على الحظ، أو إنعام مفاجئ لأحد القديسين ـ، وأن المرء يستطيع في أفضل الأحوال أن ينمو بقدر من حسن الحظ، لا أن يخلق هذا الحظ ـ وهذه الفكرة من شأنها تثبيط القدرة على المبادرة بكل تأكيد»[15]. وكما حاولنا إثباته في الفصل الثاني، يعتبر مفهوم العالم الذي يبدو كوفرة غامرة يحكمها الحظ وليس المهارة هو إحدى الآليات الأساسية التي تمكن القدرية من إعادة إنتاج نفسها كنمط حياة.

ويساعد التصور الاجتماعي المونتجراني للطبيعة المادية على تفسير ضعف لجوئهم إلى العمل الجماعي. فكما يقرر بانفيلد: «حيثما يعتمد الجميع على الحظ أو التدخل الإلهي، يتلاشى الفعل الجماعي. فربما تتمنى الجماعة أو تصلي من أجل شيء، كما يفعل الفرد، لكنها من غير المحتمل أن تصنع مصيرها بأيديها»[16].

كذلك فليس من المحتمل أن يفرز القدريون قادة منهم ربما يساعدونهم على تحسين ظروفهم العامة. وفي ذلك يقول بانفيلد «إنه لم يتضح أبدا وجود فلاح قائد للفلاحين الآخرين». وفي الحقيقة، يتنبأ بانفيلد، وإن كان على نحو سطحي، بأنه «لن يوجد قادة وأتباع» في مثل هذا المجتمع. ذلك أنه في أندر الحالات التي يتخذ فيها فرد ما المبادرة لكي يصير قائدا، «فسوف ترفضه الجماعة ـ حسبما يقول بانفيلد ـ بسبب فقدان الثقة»[17]. كما أن غياب القيادة بدوره يعوق ظهور أي تنظيم جماعي يحتاج إليه الفلاحون لكي يكسروا دائرة اليأس وعدم الثقة فيما بينهم.

فلأنه خائف من استغلال الآخرين له ـ كالموظفين، وملاك الأراضي، والسياسيين، والجيران ـ سوف يفضل القدري نظاما سياسيا سلطويا، كما يجادل بانفيلد، «يعتني بأحوال» الناس ويفرض القوانين بحزم[18]. وهكذا فلا تبدو للمشاركة أو المنافسة قيمة تذكر. ومن وجهة نظر سكان مونتجرانو «يظهر النظام الذي يستخدم القوة لتنفيذ القانون فقط وليس لاستغلال المواطنين فحسب، عندما يسيطر عليه الأغنياء وذوو السلطان لكي يطلقوا لأنفسهم العنان لمصلحة أعمال الخير والعدالة»[19]. فالناس متقلبون، شأنهم شأن الطبيعة، أحيانا كرماء ولكن على الأغلب أشرار. ولأن القدريين عاجزون عن معرفة متى سيساء استخدام السلطة ومتى لن يحدث ذلك، فهم ينحازون

مسبقا لدعم النظم السلطوية، التي تتيح لهم إمكانية التنبؤ دون تحمل المسؤولية.

إن عبقرية كتاب بانفيلد تكمن في تحديده لتلك الأواصر التبادلية بين العلاقات الاجتماعية والانحيازات الثقافية، وهي التي تجعل نمط الحياة القدري قابلا للنماء. وكما نرى من تحليل بانفيلد، يعتبر نمط الحياة القدري داعما لذاته ومكررا لذاته، على النحو التالي: لا فعالية... لا فعل جماعي... لا تجميع للموارد... لا نمو اقتصاديا... لا دفاع ضد المنافسة... لا فعالية. ومن ناحية أخرى فهو يتسم بالتالي: لا ثقة... لا تعاون... لا ديمقراطية... لا دفاع ضد السلطة التحكمية... لا ثقة. إن نتيجة التوجه القدري هي أنه يدعم نمطا للتنظيم الاجتماعي يكبح النمو الاقتصادي والديمقراطية، ويترك أنصاره بالتالي معرضين لتأثير أهواء الطبيعة والناس، ومن ثم يغذي الانحياز القدري القائم.

الموظفون والكوادر

«إن السرعة والسهولة في التغيرات الدرامية التي حدثت في الصين توحيان بأن هناك «دولتين صينيتين»، أو ربما هي صين واحدة وثقافتان سياسيتان»[20]، هكذا يقول لوشيان باي في خلاصته الموجزة لدراسته وبحثه الطويل، «الموظفون والكوادر: الثقافات السياسية في الصين» The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures (لاحظ صيغة الجمع في كلمة ثقافات). يتفق كتاب باي مع أطروحتنا بأن هناك أنماط حياة متنافسة داخل الأمة الواحدة. وسوف نلخص نتائجه لكي نؤكد على أمرين: الأول، هو أنه كلما قام باحث إثنوجرافي بوصف أنماط الحياة على نحو علمي ومتعمق، ظهرت نفس الانحيازات الثقافية، والثاني، هو أن وضع توصيفات محققة جيدا في إطار نظرية القابلية الثقافية للنماء من شأنه دعم قوتها في التفسير، في هذه الحالة، القدرة على تفسير الثورة الثقافية الصينية. ولنبدأ بالانحيازات الثقافية[21].

أربعة أنماط حياة

يوضح الوصف الذي قدمه باي أن أقوى أنماط الحياة في الصين هما

التدرجية والمساواتية. فهو يرى أن :

الاستقطاب الأساسي في الثقافات التقليدية الصينية كان بين ثقافة نخبوية كونفوشية رفيعة، مجدت من شأن السلطة القائمة لذوي التعليم الأفضل وأضفت سمة العقلانية على دعاواهم بالتفوق على أساس حيازة الحكمة المتخصصة، وبين ثقافة عاطفية شعوبية تحررية مجدت من شأن التمرد وآمنت بالوصفات السحرية لتغيير الواقع الاقتصادي والاجتماعي[22].

في الصين التدرجية «يعتقد الصينيون تلقائيا أن جميع السلطات يجب أن تتسق في نظام وحيد حاسم، وأن الطريقة الوحيدة لتقسيم السلطة بشكل صحيح هي تقسيمها بين من يعترف لهم بالمنزلة الأعلى والمنزلة الأدنى». وكما يشير باي، تعتبر التدرجية في الصين ليست فحسب بناء للسلطة، بل للمكانة أيضا، وهي بنية ليست الحكمة منها مجرد حمل الأفراد على إنجاز واجباتهم المقررة، ولكن أيضا السماح لأعضائها بالتمتع بالمكانة من خلال ألقابهم. ومع استمرار «الخوف الصيني الشديد من الفوضى (Iuan باللغة الصينية) وعدم النظام والارتباك»، فإنهم يعودون إلى «الافتراض الكونفوشي الكلاسيكي بأن العالم سوف يسير على نحو سليم عندما يؤدي كل فرد دوره المفترض لما يمليه عليه الضمير»[23]. إن كل ذلك يبدو تدرجيا حتى الآن.

وبرغم ذلك، يجد باي تقليدا منافسا يوجد بمحاذاة التدرجية، ويمجد من شأن التمرد ويعلي من قدر «فكرة الأخوة المساواتية». هذه الثقافة التقليدية المتمردة، كما يؤكد باي، كانت هي «محور الماوية» [يقصد نسبة إلى ماو تسي تونج]، التي «أضفت طابعا مثاليا على قيم المساواة، واحتقرت التعليم الحكومي وغرور أولئك الذين ظنوا أنفسهم الأفضل خلقا وعقلا»[24]، وعلى عكس الثقافة التدرجية التي تقدر أهمية «الأداء البارع»، تقدر التقاليد المساواتية أهمية «النقاء في المعتقدات.. والرغبة في الالتزام»[25]. وبينما تؤكد التقاليد التدرجية الصينية على أهمية المؤسسات من أجل تشكيل السلوك وضبط العواطف، تؤكد الثقافة المساواتية على إطلاق العنان للإمكانيات اللامحدودة والخير الفطري في البشر.

وبرغم عمق الاختلافات بين هذين النمطين الحياتيين. فإنهما يشتركان بالفعل في سمة مهمة، وهي «أنهما، كما يشرح باي، يؤكدان أولوية الجماعة

على الفرد»[26]، أو، كما نقول نحن، أن التدرجية والمساواتية يحافظان على حدود قوية للجماعة. وكما وجد باي، أن هاتين الثقافتين تضعان أولوية قصوى للتضحية من أجل المجموع. وتماما كما تنشر الثقافة التدرجية قيمة «التضحية بالذات الأصغر لتحقيق الذات الأعظم»، تمجد الثقافة المساواتية المتمردة أولئك الذين يقدمون «تضحيات عظمى» من أجل القضية[27].

وبرغم أن هذين النمطين الجمعيين للتنظيم الاجتماعي يسودان في معظم أنحاء الخريطة الثقافية الصينية، فإنهما لا يحجبان إمكانية وجود أنماط أخرى. ويذكر باي أيضا ذلك الاعتقاد الصيني في «سلامة وحكمة ضبط المشاعر وقبول المرء لأحواله بشكل قدري». ففي الصين، «ترتبط القدرية باستحالة مساءلة السلطة، ففي أفضل الأحوال لن يجدي تحدي اتجاهات الأقوياء، وفي أسوأ الأحوال سيكون من الخطر إثارة انتباه السلطات قاسية القلب». والحياة، بالنسبة لهؤلاء الناس، تشبه اليانصيب، «فقد لقنوا أن التمييز أمر طبيعي في الحياة، وبالتالي يكون من الغباء عدم قبول المرء لقسمته، على أمل أن يأتي الحظ في الوقت السعيد، بطريقته العشوائية، ويسبغ الرحمات على حياة المرء»[28]. إن مشاعر الغضب في تلك الجماعة هي التي دفعت المساواتيين، سواء الماويين أو المتمردين التقليديين، إلى التلاحم من أجل تنحية السلطة القائمة.

تنظم القدرية والمساواتية والتدرجية، كل بطريقتها الخاصة، من أجل تقييد الاستقلالية الفردية. فهل لا يوجد انحياز ثقافي في الصين يمجد الفرد؟ تبعا لما يقوله باي، يوجد ذلك بالفعل، فهو يخبرنا «أنه في مقابل مثالية التضحية بالذات، يوجد تصور يتمتع بنفس الاحترام لذلك الوجيه المترف الذي جمع بين حسن الحظ، وسرعة البديهة، والعمل الجاد لكي يطور نفسه»[29]. كذلك فهناك أحد الباحثين المتعمقين في الشؤون الصينية، وهو روبرت سكالابينو Robert Scalapino، يشير بشكل عابر إلى اعتقاده بأن «روح المشروع الخاص في الصين مغروسة بعمق في الثقافة الصينية»[30]. لكن تأكيد وجود الفردية لا يعني إنكار ضعفها، بل إن رسالتنا، بالأحرى، هي القول بأن من يبحث سيجد على الأقل أربعة أنماط حياة. وفي الحقيقة، كما توضح تلك المقتطفات من أشعار بو شي إي السابق ذكرها، فإن من

يبحث بعناية فائقة سوف يجد كل أنماط الحياة الخمسة.

فهم الثورة الثقافية

يقول باي، «بعد مرور حقبتين على الثورة البروليتارية الكبرى التي أشعلها ماو تسي تونج (التي سميت الثورة الثقافية، وبدأت حوالي عام 1968)، لا يوجد تفسير مقنع لذلك الغليان الذي تقول بكين الآن إنه تسبب في موت الملايين وخلف نحو مائة مليون من الضحايا». ويتعجب باي: لماذا قوبلت دعوة ماو لتطهير الحزب واجتثاث جذور المتآمرين بذلك الحماس غير العادي، كيف انتهى «أصدقاء ورفاق العمر، بدءا من زملاء الدراسة إلى زملاء العمل، كيف انتهوا بتلك السرعة إلى حالة من الهجوم على بعضهم البعض في صراعات مميتة؟»[31].

في هذا المقام يسعفنا وصف لويل ديتمر Lowell Dittmer مؤخرا لما أسماه «المنطق الداخلي» the inner logic للثورة الثقافية. فهو يجد أن الثورة الثقافية كانت تتسم «بمنظومة من الرمزية الجدلية العنيفة»، يبدو فيها «العالم الظاهري مليئا بالنور، والطهر، والروح العامة والأعمال الفاضلة.. ويختفي وراءه عالم مظلم مليء بالأنانية، والدنس، والتبعية الخانعة». ولأن العدو كان مختبئا خلف «الأقنعة» وفي «الجحور»، كان رد الفعل هو تمزيق تلك الأقنعة بلا هوادة. أكثر من هذا، فلأن الشيطان كان مختبئا ويهدد بالتالي بتدنيس الطهر الداخلي للجماعة، شعر مؤيدو الثورة بأنهم مضطرون «لتقوية الحاجز بين هذين العالمين، وإجهاض أي محاولة لإعاقة أو إضعاف هذا الحاجز، مثل النفاق والتخريب، وكذلك إخراج الغزاة من العالم السري إلى حيث يمكن رؤيتهم ودحرهم»[32].

من هذا الوصف الذي قدمه ديتمر يمكن أن نرى أن المنطق الداخلي للثورة الثقافية هو مجرد تعبير عن ظاهرة أكبر هي : المنطق الداخلي للجماعة المساواتية، فالاعتقاد في وجود عالم داخلي طاهر وعالم خارجي دنس يجبر المساواتيين على إقامة «حائط الفضيلة» الذي يفصلهم عن العالم الخارجي. وعندما يرتفع الحائط تزداد حدة العداوة بين «نحن» و «هم». أكثر من هذا، فلأن الشيطان متخف وراء الأقنعة، فهناك بحث دائب عن الأعداء المختبئين والمتآمرين المحتجبين داخل الجماعة. وبسبب خشية

الخيانة من الداخل يتم فضح من كانوا أصدقاء على أنهم أعداء مناهضون للثورة.

ويلاحظ باي أنه بمجرد اختفاء ماو تسي تونج من الساحة، تلاشى القلق من الأعداء، الأمر الذي دفع باي إلى القول بأن «الشخصية القلقة» borderline Personality لماو تسي تونج هي التي تفسر كثيرا ظهور تلك الرؤية الكونية المانوية(*4) خلال الثورة الثقافية. وكما يخبرنا باي، فإن إحدى السمات الأساسية للشخصية القلقة أنها «في حاجة دائمة إلى (عدو) لكي تحاربه». أكثر من ذلك، فالشخص الذي لديه شخصية قلقة قد ينقلب فجأة على الآخرين، ويحول علاقة الصداقة الطبيعية إلى علاقة خصومة لأتفه الأسباب، بحيث يصبح الأصدقاء فجأة بمنزلة أعداء»[33].

قد تكون شخصية ماو من هذا النوع، لكننا نرى (كما كان باي سيوافق بلا شك) أن التفسير السيكولوجي وحده غير كاف في هذا السياق. ذلك أنه، كما علقت ماري دوجلاس، «برغم أن القادة قد تكون لديهم فعلا سمات سيكولوجية تمكنهم من الإفصاح بشدة عن هذه المخاوف والتذمرات.. فإن التحليل السوسيولوجي هو وحده الذي يستطيع تفسير عثورهم على الأتباع حيثما يتوقعون»[34]. وفقط عندما ننتقل من التحليل السيكولوجي للتكوين العصبي الفردي إلى التحليل الثقافي للانحيازات الثقافية، يمكن أن نأمل في تفسير لماذا استجاب هؤلاء الناس العديدون لدعوة ماو من أجل الهجوم على العدو الخفي واصطياد أعداء الثورة خارج مكامنهم. ونحن نعتقد أن مجموعة الأعراض التي تبدو على الماوية - مثل النظر للصراع على أنه كفاح بين الخير الكامل والشر المطلق، وانقلاب الأصدقاء القدامى إلى أعداء، والفرقة المتوطنة - هي محصلة، ليس «للشخصية القلقة» بل، لنمط الحياة المساواتي (أو كما يطلق عليه فيلدافسكي ودوجلاس في كتابهما «المخاطرة والثقافة Risk and Culture»، نمط الحياة القلق[35]).

تشير النظرية الاجتماعية الثقافية إلى سبب آخر لرغبة الأتباع المساواتيين، في الانقياد لماو بشكل أعمى وخلع سمات خارقة لقدرات البشر عليه. ولا ننسى أن المرء لا يستطيع الخلط ثم التوفيق بين أي نوع من القادة مع أي نوع من أنماط الحياة. فقيادة الزعامة الملهمة، التي تسعى لإحلال شخص الزعيم محل القانون كمصدر للسلطة، تزدهر في نظرنا،

فقط في الثقافة المساواتية. أما بالنسبة للتدرجيين فإن وجود زعامة ملهمة لا تحترم الممارسات المقننة يصبح لعنة عليهم، كما أن طلب الزعامة الملهمة للتضحية بلا نقاش هو أمر يرفضه الفرديون، الذين يريدون التفاوض حول المعاملات بأنفسهم، كذلك فإن القدريين لا يستطيعون الوفاء بالتضحيات التي يدعو إليها الزعيم الملهم. بعبارة أخرى، فإن المساواتيين، الذين يجدون رغبتهم في تحقيق العدالة الاجتماعية في وضع حرج بسبب نفورهم الغريزي من الزعامة، هم وحدهم الذين يتوافر لديهم الحافز لإسباغ قدرات خارقة على الزعماء. ويشير تحليل باي إلى ذلك الانجذاب المتوقع بين الزعامة الملهمة والتقاليد المساواتية الصينية. فهو يخبرنا بأن «النموذج المثالي للزعيم في الثقافة التقليدية المتمردة هو أنه يتمتع بقدرات خارقة ومهارة تكتيكية تميزه عن المخلوقات العادية»[36].

من وجهة النظر الثقافية، لا يبدو أن هناك جديدا فيما سبق ذكره حول الثورة الثقافية، فيما عدا تطرفها الشديد، وهو أمر يرجع إلى قدرة المساواتيين على الاستحواذ على كل القوة تقريبا. ومع ذلك، فلهذا السبب تلاقت مع الثورة الثقافية (وربما تفوقت عليها) حركة مساواتية أخرى، هي حركة الخمير الحمر الكمبودية[37]. نحن نتفق وباي في أننا لا نزعم أن المساواتية أكثر عنفا من أنماط الحياة الأخرى (فنظرة إلى التدرجيات النازية الألمانية والشيوعية السوفييتية تنفي تلك المقولة في الحال). كما أن الطرق المؤدية إلى القمع تتنوع كما تتنوع الطرق المؤدية إلى الديمقراطية. وما نحاول قوله هو أن الثورة الثقافية قد بادر بها وقام بها المساواتيون (في سياق كانت فيه الثقافات السياسية المنافسة تتسم بالوهن)، وأن الملامح المأساوية والمضمونية لها تعد سمات مميزة للحركات المساواتية الراديكالية.

الحواشي

(*1) 320 قصة رواها 16 شخصا (7 أزواج متزوجين وشابان) من مونتجرانو، كلهم من العمال.

(*2) 200 قصة رواها 10 أشخاص (5 أزواج متزوجين) من مقاطعة روفيجو Rovigo (التي تقع بين مدن فيرونا، بادوفا، وفينيسيا)، كلهم من العمال.

(*3) 386 قصة رواها 30 شخصا (15 زوجا من المتزوجين) من قرية فنلاند ـ كنساس، ملاكو مزراع. أعيد نشر هذا الجدول بتصريح من دار The Free Press، وهو مقتبس من : Edward C. Banfield, The Moral Basis of a Backward Society الصادر عام 1985، في طبعته الجديدة لعام 1976.

(*4) Manichaean، نسبة إلى ماني الفارسي (216 ـ 276؟م) وهو معلم وزعيم ديانة تجمع بين عناصر روحية مسيحية وبوذية وزرادشتية وغيرها، تقول بوجود عالمين أحدهما للنور والآخر للظلام وأن الصراع بينهما لا ينقطع، وتؤمن بأن الشر كامن في الأشياء، وأن في الكون إلهين ـ كما تقول الزرادشتية ـ أحدهما للخير والآخر للشر. ويقصد الشخصية الوسواسة ـ المترجم.

الهوامش

(1) Edward C. Banfield, The Moral Basis of a Backward Society (New York: Free Press, 1958).

(2) Lucian W. Pye, The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988, 1988).

ومن أعماله الأخرى المهمة حول الثقافة السياسية الصينية :

The Spirit of chinese Politics (Cambridge: MIT Press, 1968) and Asian Power and Politics (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

(3) Banfield, Moral Basis of a Backward Society, 8-10

(4) Ibid.,64

(5) Ibid.,63.

(6) Ibid., 18-19.

(7) Ibid., 63-64

(8) Ibid.,105

(9) Ibid., 107

(10) Ibid., 107

(11) Ibid.,64.

(12) Ibid., 185.

(13) Ibid., 177,179

(14) Ibid., 58-59.88.

(15) Ibid., 109.

(16) Ibid.,

(17) Ibid.,97.

(18) Ibid., 92-93

(19) Ibid., 135.

(20) Pye, Mandarin and the Cadre, 37.

(21) بعيدا عن الاختلاط المشوش الذي تسببه الفردية والاستقلالية، هناك تصوير كامل للانحيازات الثقافية في المجتمع الصيني، لا يعتمد كلية على تحليل باي، وهو :

katrina C. D. Mcleod, "The Political Culture of Warring States in China,س in Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception (London: Routledge and kegan Paul, 1982), 132-61.

(22) Pye Mandarin and the Cadre

(23) Ibid., 32-34

(24) Ibid., 39-40, 44.

(25) Ibid., 50.

Ibid., 41. (26)

Ibid., 58-59 (27)

Ibid., 54-57 (28)

Ibid., 58 (29)

Robert Scalapino, "Reflections on Current Soviet and Chinese Revolutions typescript, February 7, 1987, 8. (30)

Pye, Mandarin and the Cadre, 109, 119. (31)

Lowell Dittmer, China's Continuous Revolution: The Post-Liberation Epoch, 1949-1981 (Berkeley: University of California Press, 1987), 86-88 (32)

.61-160 Pye, Mandarin and the Cadre, (33)

Mary Douglas, Natural Symbools: Explorations in Cosmology (New York: Pantheon, 1982), 119. (34)

Mary Douglas and Aaron Wildavsky, Risk and Culture (Berkeley: University of California Press, 1982). (35)

Pye Mandarin and the Cadre, 61. (36)

Karl D. Jackson, ed., Rendezvous With Death: Democratick Kampuchea, 1975-1978 (37)

وانظر أيضا مراجعة : Pin Yathay, L'utopie meurtriere (Paris: Robert Laffont, 1980), by Ferenc Feher, Telos, no. 56 (Summer 1983): 193-205.er

13 الثقافات السياسية الفرعية في أمريكا

لقد عني الجانب الأكبر من البحث في الثقافة السياسية بالمقارنات بين الأمم، الأمر الذي يعكس انتماءه إلى دراسات «الطابع القومي». والاستثناء الجدير بالذكر هو تلك الدراسة الرائدة التي قام بها دانيل إلازار Daniel Elazar حول الثقافات السياسية الفرعية في أمريكا[1]. فلقد حاول إلازار وتلامذته، من خلال الدراسات المكثفة للسياسة في كل ولاية، إبراز التنوع الثقافي داخل الولايات المتحدة الأمريكية، وأهمية هذا التنوع.

يعتبر عمل إلازار قريبا في روحه من عملنا هذا. فنحن نأمل، مثل إلازار، أن نوضح أن هناك تنويعات ثقافية مهمة داخل الأمة الواحدة، وأن المعرفة بتلك التنويعات ستقود إلى تفسيرات أكثر قوة للسلوك. كما نتبع إلازار في محاولة الذهاب إلى ما هو أبعد من الشرائح المعروفة للفردية الحديثة والتدرجية التقليدية، وهي الشرائح المأخوذة عن أساتذة الفكر الاجتماعي. ومن ناحية المضمون، فهناك تناظر مدهش بين شرائح إلازار (الفردية، التقليدية، والأخلاقية moralistic

وشرائحنا. لذلك فإن هدفنا من وراء استعراض تصنيف إلازار هو أن نقدم للقارئ تصنيفا منافسا للثقافات السياسية يمكن مقارنته بتصنيفنا، سواء لدعمه أو لتمحيصه.

إن ما يسميه إلازار ثقافة فرعية فردية يتطابق كثيرا مع ما أطلقنا عليه نمط الحياة الفردي. وحسبما يقول إلازار، تؤكد الثقافة السياسية الفردية على «فهم معين للنظام الديمقراطي على أنه بمنزلة ساحة للسوق وتشدد على أهمية تقييد تدخل المجتمع ـ سواء كان حكوميا أو غير حكومي ـ في الأنشطة الخاصة، إلى حده الأدنى اللازم للحفاظ على انتظام العمل في هذا السوق بشكل صحيح»[2]. لكن هذا الوصف يستبعد صفتين اعتبرناهما من السمات الأساسية لنمط الحياة الفردي، وهما المزايدة والمساومة من ناحية، والتنظيم الذاتي من ناحية أخرى.

أما وصف إلازار للثقافة السياسية التقليدية فيوحي بانسجام قوي مع نمط الحياة الذي أسميناه تدرجيا. وكما يخبرنا إلازار، تتسم الثقافة التقليدية «باتجاه متأرجح نحو ساحة السوق يتعانق مع فهم أبوي ونخبوي للكومنولث». هذه الثقافة السياسية، كما يشرح إلازار، «تعكس اتجاها قديما من عصر ما قبل التجاري يقبل وجود مجتمع تدرجي حقيقي كجزء من الطبيعة المنظمة للأشياء، ويسمح ويتوقع من أولئك الذين هم على قمة البنية الاجتماعية أن يمارسوا دورا خاصا ومهيمنا في الحكومة»[3].

لكننا نعتقد أن «التقليدية» ليست تسمية مناسبة لهذا النمط الحياتي، لأنها تعني وجود التزام بعمل الأشياء كما كانت تعمل في الماضي، بصرف النظر عن جوهر تلك السلوكيات والمعتقدات الماضية. ولا يعد ذلك التوصيف مقنعا لأنه :

1 ـ لا يتماشى مع «الفردية»، التي تعني الالتزام بمجموعة معينة من المعتقدات الجوهرية.

2 ـ لا يتفق مع الوصف الذي قدمه إلازار، الذي يركز على تأرجح تلك الثقافة إزاء فكرة التنظيم الذاتي والمنافسة في الأسواق وكذلك عدم ثقتها في المشاركة الشعبية. ولهذا فنحن نفضل تسمية أخرى لتلك الثقافة التي وصفها إلازار، وهي «التدرجية»، لأنه يشير بشكل أكثر دقة إلى نمط الحياة الذي يعتقد فيه هؤلاء الناس[4].

أما الثقافة السياسية الأخلاقية فهي الأكثر غموضا بين الشرائح الثلاث التي ذكرها إلازار. ويبدأ الارتباك مع العنوان نفسه، «أخلاقية»، الذي يوحي بأن الأخلاقية مقصورة على ثقافة سياسية بعينها. والسؤال، في نظرنا، ليس هو أي من الثقافات أخلاقي، ولكنه ما الذي يعد أخلاقيا (وتمسكا بالفضائل) في أنماط الحياة المختلفة. فهل يعتبر الفردي الذي يعلم الفقراء كيف لا يلومون إلا أنفسهم على وضعهم المأساوي أقل أخلاقا من المساواتي الذي يقول للأغنياء إنهم مسؤولون عن قهر الفقراء؟ إننا نصر (مثلما فعل دوركايم، وماركس، وفيبر والمؤلفون الأوائل الآخرون) على أن كل نمط حياة يحافظ على تماسكه بإضفاء طابع أخلاقي على المحظور من السلوكيات.

كذلك تعد صفة «الأخلاقية» خادعة، لأنها تعبر بدقة عن السمات التي اعتبرها إلازار خصائص مميزة لذلك النمط الحياتي. فهو يزعم أن الثقافتين السياسيتين للأخلاقية والفردية تمثلان «فهمين متناقضين للنظام السياسي الأمريكي». فعلى نقيض الثقافة السياسية الفردية التي «تنظر للنظام السياسي على أنه ساحة سوق تظهر فيها العلاقات العامة الأولية، كمحصلة للمساومة بين الأفراد والجماعات الذين يتصرفون من وحي مصالحهم الخاصة»، يخبرنا إلازار أن الثقافة الأخلاقية تفهم النظام السياسي على أنه «كومنولث - أي دولة يكون لجميع سكانها مصلحة مشتركة - يتعاون فيها المواطنون من أجل خلق والحفاظ على أفضل نظام للحكم لكي يطبقوا مبادئ أخلاقية معينة بينهم»[5]، هذا الوصف يبين أن إلازار ينظر لهاتين الثقافتين كطرفي نقيض يوجدان على نفس المتصل، على أساس ما بينهما من اختلاف في درجة اعتقاد الأفراد في وجوبية توجيه الحياة السياسية نحو المصلحة العامة الجماعية. ويمكن ملاحظة أن هذا البعد يتصادف عموما مع بعد الجماعة في نظريتنا. ولكن بدلا من استخدام صفة «الأخلاقية» (التي يبدو أنها تشير إلى نموذج في التعبير عن معتقدات المرء، في مقابل الفردية التي تشير إلى مضمون تلك المعتقدات)، فمن الأفضل لإدراك مقصد إلازار الإشارة لتلك الثقافة بأنها «جماعية» Communitarian أو «كوميونية» Communalism[6].

ما هي، إذن، علاقة الأخلاقية (أو الكوميونية) بالتقليدية؟ حسبما يقول إلازار، فإن كليهما يعبر عن الاعتقاد في نظام الكومنولث. أما الاختلاف

فهو أنه بينما تضمر الثقافة التقليدية فهما استسلاميا لنظام الكومنولث، فإن الثقافة الجماعية تتمسك برؤية تحبذ المشاركة من الجماعة. فالسياسة في المنظور الجماعي «مسألة تهم كل مواطن، وليست حكرا على محترفي السياسة، كذلك فإنه من واجب كل مواطن أن يشارك في الشؤون السياسية من أجل جماعته»[7]. وربما يمكن القول بأن ذلك الاختلاف هو بمنزلة اختلاف بين جماعية تدرجية وكوميونية مساواتية.

إذا ما تمسكنا بذلك التعريف للثقافة السياسية الأخلاقية على أنها تشاركية وجماعية معا، يصبح من الواضح أن كثيرا مما اعتبره إلازار أخلاقية هو في الحقيقة تقليدية (بمعنى أنه خضوعي وجماعي). ولننظر إلى ولاية ماساشوستس التي اعتبرها إلازار منبع الثقافة الأخلاقية. يفترض إلازار أن الثقافة السياسية لتلك الولاية في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كانت جماعية. ولكن هذه الجماعية كانت خضوعية تماما، وليست تشاركية. ولم يكن الحزب الفيدرالي، وهو حزب التدرجية، يتمتع بقوة في أي من ولايات الاتحاد (باستثناء ديلاوير Delaware) مثلما كان في ولاية ماساشوستس. ولو كان عدم الثقة في المشاركة السياسية العامة والشك في انضباط السوق الحر هما العلامتين المميزتين للثقافة التقليدية، إذن لقلنا إن الحزب الفيدرالي في ماساشوستس كان تجسيدا للثقافة التقليدية (أو ما نسميها نحن تدرجية)[8].

تثير الدراسة الكلاسيكية لجيمس بانر James Banner حول الفيدرالية في ماساشوستس، «من أجل اتفاقية هارتفورد» To the Hartford Convention، تلك الميول التدرجية (أو، التقليدية، بلغة إلازار) للحزب على نحو جيد. فكما يخبرنا بانر، «كانت الدوافع الأساسية للفكر الفيدرالي في ماساشوستس هي الانسجام والوحدة والنظام والتضامن». فالفيدراليون نظروا للمجتمع على أنه «بنية من المصالح المتناغمة والمتوافقة تبادليا، وكذلك على أنه جماعة ساهم فيها الأفراد، كل في موقعه المحدد وبأدائه لمهام معينة، ساهم في سلامة ورخاء الجماعة ككل». وفي هذا، يقول رجل دين فيدرالي :

يتكون الجسد الاجتماعي من أعضاء متنوعين، يرتبطون ويعتمدون على بعضهم البعض بشكل تبادلي. وبرغم أن البعض قد يعتبر أقل احتراما،

فإنهم ليسوا أقل أهمية من غيرهم. ومثلما لا تستطيع عين، أو أذن، أو يد، أو قدم في الجسد البشري أن تقول لبعضها، «أنا لا أحتاج إليك»، ولكن الكل في مواقعه الخاصة له فائدته التي لا غنى عنها، كذلك فإن كل مواطن في نظام الكومنولث له بعض المواهب أو الوظائف، التي ربما يساهم من خلالها في دعم وسعادة الجسد ككل[9].

وبرغم أن كل عضو في الجماعة له دوره الذي يؤديه للكل، لابد أن يلتزم كل بمجاله المحدد، ولذلك اقتصرت المشاركة في الحياة السياسية على قلة من ذوي الفضائل والأغنياء والحكماء.فالفيدراليون يعتقدون أن «رفاهة نظام الكومنولث كانت متناسبة مباشرة مع المشاركة الحسنة في الشؤون العامة». وكما قال الكاهن جيديديه مورس Jedidiah Morse «إن التمايزات في المنزلة وظروف الحياة هي متطلبات لازمة لكمال الدولة الاجتماعية. فلابد أن يكون هناك حكام ورعايا، سادة وخدم، أغنياء وفقراء. وكما أن الجسد البشري لا يكتمل من دون كل أجزائه، التي يكون بعضها أكثر احتراما من غيره، فكذلك يكون حال الجسد السياسي». وقال كاهن آخر، «لقد تمتع الرب بتوزيع البشرية على مواقع مختلفة وتمييزهم بعضهم عن البعض الآخر بتنويع ما لهم من منزلة، وقوة، وموهبة»[10]. إن مالدينا هنا هو عبارة عن بعدين: الجماعة (الالتزام بالقرار الجماعي) والشبكة (أي القيود المفروضة اجتماعيا على السلوك).

كان الخضوع واحترام مصالح الغير، الذي كان ملمحا مميزا للثقافة السياسية للفيدراليين في ماساشوستس، مغروسا في الناس منذ الصغر. وكان شائعا بين أبناء الأسر الفيدرالية أن ينحنوا أمام آبائهم ويخاطبوهم بلقب محترم «أبي المبجل» و «أمي المبجلة». وكما يوضح بانر، «فقد نظر إلى الأسرة الأبوية محكمة التنظيم على أنها أفضل مكان لبداية التدريب على هذا الاحترام». فقد تعلم الأطفال «تبجيل وطاعة الكبار، وضبط النزوات، وتسخير الطاقات الشبابية لخدمة المصلحة العامة للأسرة ككل. وكان البيت مسؤولا عن تأثر الطفل وهو يكبر بالتمايزات الضرورية بين الناس، وتلقينه أن هناك قلة فقط تستحوذ على امتيازات الحكم». عادات الخضوع هذه كانت تغرس أيضا من خلال المدرسة. فالمدارس كانت تعلم الناس «الوثوق في حكامهم وتوقيرهم». وحسبما يقول أحد الفيدراليين، كان غرض التعليم

هو «غرس ضرورة الخضوع وطاعة الرؤساء في أذهان ذوي العقول النامية»[11].

لقد أصاب إلازار في لفته الانتباه للشك العميق في الفردية التنافسية الذي اتسمت به الثقافة السياسية في ماساشوستس. وكما يوضح بانر، فإن الفيدراليين في ماساشوستس «رفضوا بكل جرأة أطروحة أن الرفاهية العامة للمجتمع الجمهوري كانت تتحقق عن طريق المنافسة الحرة والسعي للمصلحة الخاصة». كما اتهم الفيدراليون السعي للكسب الفردي بأنه يحول انتباه الأفراد بعيدا عن التضحية من أجل المجموع. لكن جذور نقد الفيدراليين لرأسمالية السوق (شأنه شأن النقد الذي ظهر في فيرجينيا وكارولينا الجنوبية) لم تكن مساواتية، وإنما كانت تدرجية. فمبعث شكواهم من الفردية لم يكن لأنها أوجدت مظاهر عدم المساواة، وإنما كان بالأحرى لأنها قلبت النظام الطبيعي للمراتب الاجتماعية: «فبدلا من محاولة المرء تحسين أحواله كان عليه البقاء في محله، وبدلا من الكفاح للتسامي فوق موقعه كان عليه التنازل لمن هم أفضل منه عن سلطة تقرير اللحظة التي يسمح له فيها بالصعود»[12].

يمكن رؤية محدودية الشريحة الأخلاقية التي ذكرها إلازار بوضوح أكثر، إذا ما قورنت بمبدأ الإلغاء abolitionism [يقصد إلغاء الاسترقاق] الراديكالي لدى ويليام لويد جاريسون William Lioyd Garrison، والمبادئ الهويجانية (نسبة إلى حزب الهويج) المحافظة لدى دانيل وبستر Daniel Webster. ونلاحظ أن إلازار يعتبر كلا من هذين الشخصيتين من ولاية نيو إنجلند ممثلا للثقافة السياسية الأخلاقية (أو، ثقافة اليانكي[*1]، كما يدعوها أحيانا)[13]. ومع ذلك، فمن وجهة نظرنا كان جاريسون و وبستر نصيرين لأنماط حياة مختلفة تماما، فالأول كان مدافعا عن الجماعية التدرجية، التى تحتم على الأغلبية فيها أن تحترم الأقلية، وعلى الأقلية أن تظهر «العطف الأبوي»[14] تجاه الأغلبية، بينما تزعم جاريسون الكوميونية المساواتية، التي تحتم على الجميع فيها أن يشاركوا في الحياة العامة، وألا يكون لأحد الحق في السيطرة على غيره[15].

في دراسته الشهيرة، «الثقافة السياسية للهويج الأمريكيين» The Political Culture of the American Whigs، يختار دانيل ولكر هاو Daniel Walker Howe

وبستر باعتباره ممثلا نموذجيا للفلسفة المحافظة الهويجية[16]. فعلى غرار سابقيهم الفيدراليين، أيد الهويج المحافظون سياسة التبجيل والالتزام بالنبالة، ودافعوا عن السلطة، سواء في شكل سلطة المعلم أو الزوج أو الأبوين أو القائد السياسي. كما اعتمد العديدون، ومنهم وبستر، على التماثل بين الجسد البشري والنظام الاجتماعي والسياسي. وعلى غرار احتياج الجسد للصفات السامية للضمير والعقل لكي يتحكم في الأهواء الحيوانية الدنيا، كذلك فمن الضروري للمجتمع أن يقوم ذوو المسؤولية من أعضاء الشريحة الاجتماعية العليا، بضبط وتنظيم أولئك المنحلين في الشرائح الدنيا[17]. على العكس من ذلك التزم أنصار الإلغائية الجاريسونية بالعلاقات الاجتماعية المساواتية، التي لم يستطع أحد فيها ممارسة قوة على غيره. وكما يبين لورانس فريدمان Lawrence Friedman في كتابه، «قديسون اجتماعيون» Gregarious Saints، كان أنصار الإلغائية ينظمون حياتهم بشكل مختلف عن بقية أنحاء المجتمع الشمالي. ويذكر فريدمان أنه كانت هناك «جماعات صغيرة في قلب حملاتهم من أجل إلغاء الاسترقاق». أكثر من هذا، فقد احتوت كل جماعة على توتر بين «الجماعية الانسجامية» و «الفردية المطلقة»[18]. وكما يحكي مؤرخ آخر، عبرت الإلغائية في نفس الوقت عن «دعوة فوضوية ونداء جماعي، وأمر باجتناب الشيطان وتحكيم الضمير وحده وتكليف بالتعاون مع أنصار نفس المذهب والسعي نحو الزمالة الكاملة»[19]. وقد عبر أتباع الإلغائية بشكل دقيق عن طبيعة حياتهم التي اتسمت بضعف القيود وقوة حدود الجماعة قائلا «كانت عالما خاصا بنا وفي داخل كل واحد منا»[20]. بعبارة أخرى فإن مثل تلك التركيبة التي تحتوي على جماعة قوية («جماعة منسجمة»، «نداء جماعي»، «عالم في كل واحد منا») وشبكة قيود ضعيفة («فردية مطلقة»، «دعوة فوضوية»، «عالم خاص بنا») هي التي تنتج نمط الحياة المساواتي.

وبدافع من التزامهم بالمساواتية دعا الجاريسونيون إلى إعادة النظر في الأدوار التقليدية للجنسين. وقد صرح جاريسون نفسه قائلا: «إن هدفنا هو التحرير الكوني - أي تحرير المرأة والرجل معا من ظروف الاستعباد إلى حالة المساواة». كما ذكرت إحدى أعضاء جماعة بوسطن ذات الميول الجاريسونية، وهي ماريا ليديا تشيلد Maria Lydia Child أنها وزوجها كانا

«يحتقران فكرة الفصل بين الكائنات البشرية حسب ما يطلق عليه المجالات الطبيعية للجنسين». كذلك كان جاريسون وأتباعه شديدي النقد لعلاقات السلطة العائلية، سواء بين الزوج والزوجة أو بين الأبوين والأبناء. وقد ذهب أحد الجاريسونيين الراديكاليين بعيدا إلى حد تشبيه «الأسرة» بأنها «حالة أشبه بالجنين». وذكرت عضوة أخرى أنها كانت دائما «بوحي من ضميرها لا تستخدم أي سلطة متعارف عليها للأم على ابنها». أما الزوجان آبيجيل كيلي Abigail Kelly وستيفن فوستر Stephen Foster فكانا نموذجا للزواج الإلغائي الذي يجسد المثالية المساواتية على أفضل وجه. فقد اتفقا على إمكانية انسحاب أي منهما من هذه الزيجة إذا ما قررا ذلك، على أن تكون ملكية المزرعة التي اشترياها بعد الزواج مشتركة بينهما. أكثر من ذلك، فبينما كانت آبيجيل تذهب لعملها كمدرسة، كان ستيفن يظل بالمنزل ليعتني بالمزرعة والطفل. وكانت أسرة فوستر، في نظر أحد الإلغائيين المعجبين بها، «مكانا نرى فيه جمال وسهولة إقامة علاقة شراكة دائمة بين أقران متساويين»[21].

أما الاتجاه الهويجي نحو الأسرة فكان مختلفا بشكل جوهري. فلم يدافع الهويج فقط عن سلطة الزوج على الزوجة، والأبوين على الأبناء، ولكنهم أيضا عمموا هذه العلاقات الأسرية على العلاقات السياسية. وكما يوضح هاو، كانت الأسرة الأبوية في نظر عدد من الهويج المحافظين بمنزلة الأصل الحقيقي للدولة[22]. فمن وجهة نظر الهويج، كان يجب على القادة أن يجسدوا في تعاملهم مع المواطنين نفس الاتجاه الذي «يجسده الأب تجاه ابنه، أو المشرف تجاه النزلاء». وفي ذات الوقت كان المواطنون ملتزمين بإظهار نفس الاحترام تجاه القادة السياسيين، مثلما يفعل الأبناء مع آبائهم والزوجات مع أزواجهن. وعلى الحكومة أن تكون بمنزلة «الأب بالنسبة للشعب». تبذل ما في وسعها «للنهوض بالصناعة، ورعاية الشعب على نحو أبوي، وتحقيق الرخاء له»، فضلا عن حماية وإرشاد «الضعفاء وغير القادرين.. والمعالين في المجتمع». وحسب تعبير وبستر، كانت الأمة بمنزلة «قضية أسرية»[23].

وبينما نظر الهويج إلى كل عضو في المجتمع، من وجهائه إلى عامته، كجزء متكامل، وإن لم يكن متكافئا، مع المجموع، حاول الإلغائيون فصل

أنفسهم عن المجتمع الأوسع، الذي اعتقدوا أنه يعج بالفساد. وفي نظر الإلغائيين الجاريسونيين كان استرقاق السود «أسوأ مثال على اللجوء الأمريكي إلى القوة، وقهر الإنسان لأخيه الإنسان بدلا من التعايش في حب متبادل. فقهر الإنسان للإنسان بكل أشكاله، وليس فقط الاسترقاق العنصري في الجنوب، هو الذي أفرز نظام الرق الأمريكي». وباستخدامه لهذا التعريف الواسع للرق، ادعى جاريسون أن «ولاية بنسلفانيا لا تختلف عن ولاية جورجيا في اعتمادها عمليا على نظام العبودية»[24] وبسبب اعتقادهم أن «روح الاستعباد» تنتشر في نظام الحكم، رفض الجاريسونيون المشاركة في الانتخابات أو تقلد المناصب السياسية، واعتبروا أن المشاركة في هذا النظام ستؤدي فقط إلى محاكاته والتدنس بما فيه.

كذلك أسفر الاختلاف في أنماط الحياة التي انتمى لها الهويج والإلغائيون في نيوإنجلند، عند تبنيهم لرؤى مختلفة تماما للمؤسسات الدينية، برغم تراثهم البيوريتاني المشترك. فبينما استخدم الإلغائيون الجاريسونيون الوعي الديني كمعيار لمساءلة السلطة، نظر الهويج إلى الدين كأداة لدعم السلطة. وعلى سبيل المثال، دافعت الرابطة الهويجية الأبرشية في ماساشوستس» Whig Congregational Association of Massachusetts، عن «مبادئ الاحترام والخضوع، وخصوصا في علاقة الشعب مع راعيه، باعتبارها أساس سعادة المجتمع»[25]. وعلى النقيض من ذلك، هاجم الجاريسونيون الكنائس البروتستانتية باعتبارها «حصون العبودية الأمريكية» واتهموا رجال الدين بأنهم «يكرسون الخنوع للقوة.. ويتشبثون بأذيال الثروة والنفوذ في مذلة المتسولين». ومن وجهة نظرهم أيضا، نبع الفساد في الكنائس من «سعي رجال الدين لتأكيد سلطتهم». وعند اصطدام نمط حياتهم المفضل بأعضاء الكنيسة، انسحب عديد من الجاريسونيين من كنائسهم، ليهربوا بذلك مما اعتبروه «عبودية روحية»[26].

اختلف الهويج عن الإلغائيين الفوريين أيضا في رؤاهم للطبيعة البشرية. فقد اتسقت رؤية الهويج المتشائمة للطبيعة البشرية مع انحيازهم التدرجي، بحيث كان «الضعف، والحماقات، والرذائل في الطبيعة البشرية» حقائق بديهية مسلما بها في الفكر الهويجي. ولأن الطبيعة البشرية في نظرهم كانت «ميالة بقوة إلى الضلال»، اعتقد الهويج أنه من دواعي السلامة أن

يعتمدوا على المؤسسات لكي «تحفظ البشر على طريق أقرب إلى الاستقامة، بدلا من منهج حرية غير مقيدة ليقرروا الصواب والخطأ»[27] أما الجاريسونيون فقد اعتقدوا بالكمال المطلق للإنسان، وبأن التخلي عن عضوية المؤسسات الفاسدة (بمعنى التدرجية) في هذا العالم والانضمام للإخوان من نفس المذهب، سوف يمكنهم من إعادة خلق الجنة على هذه الأرض، وأن الخير الفطري في الإنسان سوف ينبعث من جديد[28].

هذه الرؤية الإلغائية للعالم على أنه ساحة قتال كوني بين الخير والشر، كثيرا ما أوردها المؤرخون لبرهنة علم النفس المرضي Psychopathology المزعوم. ولكن، كما تجادل ماري دوجلاس في تحليلها «لمشكلة الشر» The Problem of Evil، هذه الرؤية الكونية المانوية هي أمر متوقع وملازم للنمط المساواتي في التنظيم الاجتماعي[29]. فلأن الأدوار الداخلية غير محددة بوضوح، ينخرط أعضاء الجماعة المساواتية باستمرار في بناء الحدود التي تفصلهم عن الغير. وحيث إنه ليس من السهل الحفاظ على تماسك منظمة ما رافضة للسلطة، فإن التضاد الحاد بين عالم خارجي شرير وعالم داخلي خيّر يؤدي وظيفة مساعدة لضبط ميول الطرد المركزي في هذا النمط الحياتي. وعادة ما يتم تذكير الأعضاء بأن الحياة داخل الجماعة المساواتية لها عيوبها بالفعل، ولكن الحياة خارجها أسوأ بكثير. ولهذا فإن تقسيم الإلغائيين للعالم إلى خير وشر ليس محصلة للظروف النفسية الفردية، ولكنه بالأحرى، ظاهرة تنظيمية تنتج عن محاولة دعم نمط الحياة المساواتي.

ويستحق الإازار الثناء على إدراكه بأن الإلغائية لم تكن مجرد شكل مختلف لثقافة الفردية التنافسية السائدة، أي مجرد رأسمالية بها بعض الضمير، ولكنها كانت تمثل نمطا ثقافيا متميزا. ونحن نعتقد أيضا أنه قدم مساهمة قيمة بإشارته إلى أن التوجه الجماعي للثقافة السياسية الهويجية (وكذلك الفيدرالية) كان يميزها عن الفردية. ولكن، بينما يعتبر الإازار على حق في قوله بأن الفردية لا تستوعب كل الخبرات الأمريكية المتنوعة، فإن شريحة الثقافة الأخلاقية التي ذكرها لا تعد، في نظرنا، مناسبة لأنها تميل إلى المرادفة بين نمطي حياة متمايزين، هما المساواتية والتدرجية. ونحن نصر على أن إلقاء أنماط حياة متمايزة في بؤرة انصهار ثقافي واحدة لن ينجح، ومن ذلك المرادفة بين إلغائية جاريسون الراديكالية وهويجانية وبستر

التدرجية، أو بين مورمونية[2*] جوزيف سميث Joseph Smith والكوميونية المساواتية لدى هوبديل Hopedale أو بين مساواتية الشعوبيين Populists وأبوية المجومب[3*][30].

والسؤال هنا، لماذا يخلط إلازار بين نمطي الحياة التشاركي والخضوعي في الواقع برغم أنه يميز بينهما في النظرية؟ السبب، في اعتقادنا، هو أن هذا التصنيف لا يميز بشكل صحيح بين التطبيق التاريخي الخاص لنمط حياة وبين النمط ذاته. فالثقافة التقليدية، على سبيل المثال، قد عولجت عمليا كمرادف للثقافة السياسية للولايات الجنوبية، وكانت النتيجة هي فقدان المحلل لإحساسه بوجود التدرجية (أي الجماعية الممزوجة بالخضوعية) بين سكان الولايات الشمالية. النتيجة الأخرى المرتبطة بما سبق، هي التغاضي عن التنوع الثقافي في الجنوب، حيث نجد إلازار يعرف ولايتي ألاباما وفيرجينيا، على سبيل المثال، بأنهما تمثلان الثقافات التقليدية. غير أن الدراسة الشهيرة التي قام بها ف. و. كي V. O. Key حول السياسات الجنوبية تشير إلى أن :

المسافة السياسية بين فيرجينيا وألاباما يجب أن تقاس بالسنوات الضوئية. ذلك أن ما تتسم به فيرجينيا من توقير الأوامر العليا والضبط الآلي للانحرافات الشعبية، يجعل لها صوتا هادئا وواقعا مختلفين تماما عن جلبة ألاباما، التي تعرف بازدرائها المبرر للسلطة، وبروحها المتمردة التي تشبه الشعوبيين أيام مقاومتهم لكبار المزارعين و«البغال الكبار» big mules، وهو الاصطلاح المحلي الذي أطلق على رجال الصناعة والمال في برمنجهام - الذين حاولوا السيطرة على الدولة. وسكان ألاباما يحتفظون بنوع رائد من الاستقلال، مع ميل للدفاع عن الحرية والسعي للمصالح الخاصة[31].

كذلك فإن مناقشة إلازار المتعمقة «للتقاليد الدستورية الثلاثة» تبرز نفس التحفظ على شرائحه. فالأول يسميه إلازار «التقليد الهويجي»، والذي يؤكد على «النظام السياسي الجماعي وأهمية القيم الجمهورية»، بما فيها «السيطرة الشعبية المباشرة، النشطة، المستمرة، والكاملة تقريبا على التشريع والحكومة بوجه عام».

أما التقليد الثاني، فينسبه إلازار إلى جيمس ماديسون James Madison،

وهو تقليد «ركز كثيرا على توازن المصالح الفردية والجماعية». أما التقليد الأخير فيطلق عليه اصطلاح «الإداري»، وينسبه إلى ألكسندر هاميلتون Alexander Hamilton. وحسب ما يقول إلازار، «فهمت الرؤية الإدارية السياسة على أنها قضية قيادة تنفيذية وإدارة رشيدة داخل النظام التدرجي»[32].

يتطابق التقليدان الدستوريان الأول والثاني كثيرا مع الثقافتين الفرعيتين الجماعية والفردية، في تصنيف إلازار (وكذلك مع نمطي الحياة المساواتي والفردي في تصنيفنا)، ولكن التقليد الدستوري الهاميلتوني يبدو أنه لا يرتبط بأي من الثقافات الثلاث التي ذكرها إلازار. فلأنه قد قلص التدرجية في إطار الجنوب المتأخر (باسم التقليدية)، فإنه يفتقد العدة الكافية لتفسير الطبيعة التدرجية للتقليد الهاميلتوني. ويبدو أن الخيار الوحيد الذي يتيحه تصنيف إلازار هو دمج التقليد «الإداري» في الثقافة الفرعية الأخلاقية. ولكننا نرى، مرة أخرى، أن الفهم الضيق للتدرجية يجعل الشريحة الأخلاقية مستودعا لكل أنماط الحياة غير الجنوبية، والتي لا تتفق مع طبيعة الفردية.

وفي اعتقادنا أن كثيرا من الصعوبات التي تصاحب تلك الشرائح هي محصلة لحقيقة أن الشرائح ليست مشتقة من أبعاد. فتلك الأنماط السابقة مشتقة بشكل استقرائي من التنويعات الإقليمية في الولايات المتحدة : فالتقليدية مستخلصة من نظام الجنوب المرتكز على المستوطنات، والأخلاقية مستخلصة من بيوريتانية نيوإنجلند. وعلى هذا، لا تتسم تلك الشرائح بالتمايز فيما بينها ولا بالشمول.

ويتضح عدم اليقين حول مصدر تلك الشرائح الثلاث، وعلاقاتها ببعضها البعض من الارتباك في كيفية تمثيلها مكانيا. وربما الأسلوب الأكثر شيوعا لفهم شرائح إلازار هو أسلوب إيرا شارانسكي Ira Sharansky، على أنها على خط متصل يبدأ بالأخلاقية وينتهي بالتقليدي وتتوسطه الفردية[33]. ويتفق ديفيد هايت David Haight معنا على أن شرائح إلازار تمثل على نحو أفضل من خلال خط واحد متصل، لكنه يجادل بأن هذا المتصل يبدأ بالأخلاقية وينتهى بالفردية وتتوسطه التقليدية[34]. ومؤخرا جدا، اقترح فريدريك فيرت Frederick Wirt متصلا يبدأ بالتقليدية وينتهي بالفردية وتتوسطه الأخلاقية[35]. وقد خاض إلازار نفسه في ذلك محاولا حسم الجدل بقوله إن فكرة المتصل الوحيد ليست صحيحة، وأن العلاقة بين تلك الشرائح

الثلاث تمثل على نحو أفضل بالمثلث[36]. ومع ذلك، لم يقدم أي أساس منطقي لتفسير انتظام الثقافات السياسية على هيئة المثلث.

لقد تعرضت شرائح إلازار لاختبارات واسعة، ونقب الباحثون عن العلاقات بين الثقافات السياسية التي ذكرها وعديد من الظواهر الأخرى محل الدراسة، مثل حالات الفساد، مستويات إحجام الناخبين عن التصويت، نوعية الحياة الحضرية، مستوى الضرائب والإنفاق، مضمون الدعاية السياسية، التوجهات إزاء الخدمة المدنية، الفعالية، المصالح السياسية، التغير الاجتماعي، العلاقات العرقية، وغيرها الكثير. ولكن كيف قد صمد مشروع إلازار أمام ذلك التدقيق المكثف، مسألة لا تزال محل جدل مستمر. وكلما زعمت دراسة ما بأنها قد وجدت أن نظرية إلازار صحيحة، قالت دراسة أخرى إنها نظرية قليلة الجدوى[37]. (الأمر نفسه حدث، كما قد يتذكر القارئ، مع نظرية دوركايم عن الانتحار، وجهود فيبر لربط البروتستانتية بالرأسمالية). ومع ذلك فإن مجرد إثبات شرعية نظرية ما يعد إنجازا كبيرا لها.

لقد جادل إلازار، بحق من وجهة نظرنا، بأن العديد من تلك «الاختبارات» التي ارتكزت على الارتباط البسيط أو حتى الانحدار المتعدد المركب قد أغفلت مكونا مهما في نظريته. وفي ذلك يشير إلى أن نفس السياسة العامة قد يتمسك بها أنصار ثقافات مختلفة لأسباب متنوعة. وهو يقول في كتابه «مدن المروج» Cities of the Prairie [يقصد وادي نهر المسيسبي العشبي] إن أنصار الثقافة الفردية اعتنقوا خطة المجلس- المدير والانتخابات غير الحزبية لكي يسحبوا السياسة من يد الحكومة، بينما كانت تلك الأمور تعني في الثقافة الأخلاقية محاولة لجعل السياسات المحلية أكثر فاعلية، عن طريق فصل الانتخابات المحلية عن الأحزاب القومية وأحزاب الولايات[38]. لقد أظهر بحثنا الخاص أنه في جميع الحالات، بدءا من دعم حزمة الإصلاح الضريبي لعام 1986 إلى المصادقة على مبدأ مونرو[39]، يفعل أنصار الثقافات المختلفة، كما يقول إلازار، «الأشياء نفسها ولكن لأسباب مختلفة».

ولا نستطيع تقرير ما إذا كانت النتائج الغامضة التي قد أسفرت عنها اختبارات الفروض المشتقة من شرائح إلازار، هل هي نتيجة لعدم صحة

الاختبارات، أم الشرائح أم كلتيهما معا[40]. وربما يكون السؤال الأفضل، ليس هو ما إذا كان تصنيف إلازار «صادقا»، ولكن كيف يتفوق تصنيفه على البدائل القائمة. فلقد كانت شرائح إلازار حتى الآن هي الوحيدة الرائجة بالنسبة لأولئك الذين يرفضون قبول أن كل ولاية فريدة في ثقافتها أو أن كل الولايات متماثلة ثقافيا. ومن خلال اعتراضنا على المألوف، نأمل أن يقارن الباحثون بين تصنيف إلازار وتصنيفنا ليروا أيهما يستوعب ويفسر خريطة الثقافة السياسية الأمريكية على نحو أفضل.

الحواشي

(*1) Yankee اسم تاريخي أطلق على المهاجرين الأوائل للولايات المتحدة في نيو إنجلند الحالية، واستخدم للإشارة إلى سكان الولايات الشمالية، وكذلك للجنود الفيدراليين إبان الحرب الأهلية الأمريكية، وهو مرادف لكلمة «أمريكي» بوجه عام ـ المترجم.

(*2) Mormonism، طائفة دينية أسسها جوزيف سميث في الولايات المتحدة عام 1830، عرفت بإباحة تعدد الزوجات، والتمرد على التزمت الديني الكاثوليكي ـ المترجم.

(*3) Mugwumps، لقب أمريكي يطلق على ذوي الرأي السياسي المستقل، أو من يتحدون الرئاسة العليا، ويرجع إلى أحد أعضاء الحزب الجمهوري الذي رفض تأييد مرشح حزبه في الانتخابات الرئاسية عام 1884، ويشير على الجملة إلى المستقلين سياسيا ـ المترجم.

الهوامش

(1) انـــظـــر : Daniel J. Elazar, American Federalism: A View from the States (New York: Crowell. 1966), and Cities of the Prairie: The Metropolitan Frontier and Amirican Politics (New York: Basic Books, 1970): Elazar and Joseph Zikmund II, eds., The Ecology of American Political Culture (New York: Crowell, 1975); and Elazar; Cities of the Prairie Revisited: The Closing of the Metropolitan Frontier (Lincoln: University of Nebraska Press, 1968).

(2) Daniel J. Elazar, American Federalism: A View form the States, 2d ed. (New York: Crowell, 1972). 94.

كل الإشارات المرجعية تحيل إلى هذه الطبعة.

(3) Ibid 99.

(4) بالإضافة إلى ذلك، فإن «التقليدية» تحمل معها مقولة ثنائية الحداثة/ التقليدية، التي لا تستطيع أن تتلاءم مع وجود فردية تنافسية بين مثل تلك المجتمعات «التقليدية»، كقبائل غينيا الجديدة والهنود الأمريكيين. انظر في ذلك:

Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology (New York: Pantheon, 1982), chap. 9. Also see E. Adamson Hoebel, “The Political Organization and Law- Ways of the Comanche Indians,”Memoirs of the American Anthropological Association, no. 54, 1940, Supplement to American Anthropolgist 42, 3, Pt. 2, 4-142.

(5) Elazar, American Federalism, 13-14.

كما توجد صياغة معادلة لذلك تقريبا في:

William A. Schambra, “The Roots of the American Public Philosophy Public Interest, Spring 1982, 36 - 48.

(6) يستخدم إلازار نفسه اصطلاح «الكوميونية» في تقديم صورة واضحة المعالم للاختلاف بين المساواتية والتدرجية. فهو يقول إن التمييز الذي يضعه الأخلاقيون (ضمنيا على الأقل) هو بين ما يعتبرونه مسؤولية اجتماعية مشروعة وما يعتقدون أنه تجاوز من الحكومة المركزية، أو هو بين «الكوميونية» التي يقدرونها و «الجماعية» التي يمقتونها (American Federalism. 97). وهو ما يفترض أيضا أن الصعوبة الرئيسية التي واجهها أنصار الثقافة الأخلاقية «في تكييف البيروقراطية مع النظام السياسي ترتبط بالصراع المحتمل بين المبادئ الجماعية وضرورات التنظيم كبير الحجم» (Ibid, 98)

(7) Ibid., 97.

(8) حول الطبيعة التدرجية للثقافة السياسية في ماساشوستس، انظر :

James M. Banner, Jr., To the Hartford Convention: The Federalists and the Origins of Party Politics in Massachusetts, 1789 - 1815 (New York: Knopf, 1970); David Hackett Fischer, “The Myth of the Essex Junto William and Mary Quarterly, April 1964, 191-235; and Ronald P. Formisano, The Transformation

of Political Culure: Massachusetts Parties, 1790s-1840s (New York: Oxford University Press, 1983).

(9) Banner, To the Hartford Convention, 53. Also see Fischer, "The Myth of the Essex Junato." 191-235.

(10) Banner To the Harford Convention, 57, 65.

(11) Ibid 54-55

(12) Ibid., 60-61

(13) Elazar, American Federalism, 109, 115

(14) Ronald P. Formisano, The Transformation of Political Culture, 271.

(15) عولجت الطبيعة المساواتية للإلغائيين في :

Richard Ellis and Aaron Wildavsky, "A Cultural Analysis of the Role of Abolitionists in the Coming of the CiviI War,س Comparative Studies in Society and History 31, 1 (1990): 89 - 116.

وحول الطبيعة التدرجية للهويج، انظر :

Richard Ellis and Aaron Wildavsky, Dilemmas of Presidential Leadership: From Washington Through Linclon (New Brunswick, N. J.: Transaction, 1989), chap.6.

(16) Daniel Walker Howe, The Political Culure of the American Whigs (Chicago: University of Chicago Press, 1979), chap. 9.

(17) Ibid., 29-30

(18) Lawrence J. Friedman, Gregarious Saints: Self Community in American Abolitionism, 1830-1870 (New York: Cambridge University Press, 1982), 63-67, 197.

(19) John L. Thomas, "Antislavery and Utopia in Martin Duberman, ed., The Antislavery Vanguard: New Essys on the Abolitionists (Princeton: Princeton Universtiy Press, 1965), 247.

(20) Friedman Gregarious Saints, 44.

(21) John L. Thomas,ed., Slavery Attacked: The Abolitionist Crusade (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965), 79 Blanche Glassman Hersch, The Slavery of Sex: Feminist Abolitionists in America (Urbana: University of IIIinios press, 1978), 234, 225, 236; Lewis Perry, Radical Abolitionism: Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought (Ithaca: Cornell University Press, 1973), 230; Ronald G. Walters, The Antislavery Appeal: American Abolitionsim After 1830 (Baltimore: Johns Hopkins Universty Press, 1976). 72.

(22) Howe, Political Culture of American Whigs, 45, 86.

(23) John Ashworth, 'Agarians and 'aristocrats': Party Political Ideology in the United States, 1837-1846 (Atlantic Highlands, N. J: Humanities Press 1983), 54-55; Formisano , Transformation of Political Culure, 275-76 458.

(24) Friedman, Gregarious Saints, 27, 63-64.

(25) Walters, Antislavery Appeal, 43.

(26) Ibid., 41 - 48; Perry, Radical Abolitionism, 57, 105-106.

(27) George A Lipsky John Quincy Adams: His Theory and Ideas (New York: Crowell, 1950), 82; Ashworth, 'Agrarians and 'Aristocrats, 60.

(28) Thomas. "Antislavery and Utopia," 247; Ronald G. Walters, American Reformers, 1815 - 1860 (New York: Hill and wang, 1978), esp. 69-70

(29) Douglas, Natural Symbols, chap. 8.

(30) نوقشت مساواتية الشعوبيين بشكل مقنع في :

Gary Lee Malecha, "Understanding Agrarian Fundamentalism: A Cultural Interpretation of American Populism, "paper prepared for delivery at the 1988 Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington, D. C., September 1 - 4, 1988.

وتتضح الطبيعة التدرجية للمجوومب في :

Geoffrey Blodgett, The Gentle Reformers: Massachusetts Democrats in the Cleveland Era (Cambridge: Harvard University Press, 1966).

(31) V. O. key, Jr., Southern Politics (New York: Knopf, 1950), 36.

تم تركيز الضوء على غياب الخضوعية في آلاباما قبل زمان الحرب الأهلية في الدراسة الجيدة الثالثة لـ:

J. Mills Thornton Political and Power in a Slaver Society: Alabama, 1800 - 1860 (Baton Rouge: Louisiana State University press, 1978).

(32) Daniel J. Elazar, "The Principles and Traditions Underlying State Constitutions," Publius: The Journal of Federalism 12 (winter 1982): 11 - 25, quotes on 13.

(33) Ira Sharkansky, "The Utility of Elazar's Political Culture: A Resrarch Note," polity, Fall 1969, 66-83.

(34) يجادل هايت بأن متصل الإزار يرتكز على مجال الأهداف لدى المشاركين السياسيين، ويبدأ من أهداف تتعلق بالمجتمع ككل (الأخلاقية) إلى أهداف تتعلق بالجماعة (التقليدية) ثم أهداف تتعلق بالفرد (الفردية).

David Haight, "Collectivists, Particularists and Individualists: An Emerging Typology of Political Life," Paper presented at the annual of the Midwest Political Science Association, 1976.

(35) Frederick Wirt, "Does control Follow the Dollar? Value Analysis, School Policy, and State-Local Linkages." Publius, 10 (Spring 1980): 69-88

(36) Daniel J. Elazar, "Afterword: Steps in the Study of American Political Culture Publius: The Journal of Federalism 10 (Spring 1980), 127-39, quote on 129, and Cities of the Prairie Revisited, 86.

وقد ذكر الإزار في الصياغة الأصلية أن «المتصل هو في الحقيقة دائري» American Federalism (1966 ed.) 110

(37) من أجل لمحة عن هذا الجدال، انظر :

Timothy D. Schitz and R. Lee Rainey, "The Geographic Distribution of Elazar's Political Subcultures Among the mass Population: A Research Note," Western Political Quarterly 31 (september 1978): 410-15; Robert L. Savage, "Looking for Political Subcultures: A Critique of the Rummage-Sale Approach," Western Political Quarterly 35 (Jun 1981): 331-36; David Lowery and Lee Sigelman," Political Culture and State Public Policy: The Missing Link," Western Political Quarterly, September 1982, 376-84.

(38) Elazar, “Afterword,” 135, and Cities of the Praiie Revisited, 104-05.

(39) Dennis Coyle and Aaron Wildavsky, “Requisites of Radical Reform: Income Maintenance Versus Tax Preferences Journal of Policy Analysis and Management 7,1 (Fall 1987): 1-16; Ellis and Wildavsky, Dilemmas of presidental Leadership, 97-98.

(40) نحن نرى أنه يجب القيام بمزيد من الدراسات لتأكيد ما إذا كانت المجموعات الثقافية التي يذكرها إلازار موجودة بالفعل سواء على مستوى الجماهير أو النخب،. هذه الخطوة يجب، في نظرنا، أن تبدأ بمحاولات ربط مخرجات السياسة العامة بالثقافات السياسية. ولسوء الحظ، فقد بدأت معظم الدراسات بالخطوة الثانية وافترضت أنها فعلت الأولى، وهو الأمر الذي تم انتقاده بقوة في : Lowery and Sigelman, “Political Culture and State Public Policy”.

14 إعادة فحص الثقافة المدنية

يتناول كتاب «الثقافة المدنية» The Civic Culture، واحدا من أهم الأسئلة في علم اجتماع ما بعد الحرب، وهو: لماذا عاشت الديمقراطية، في فترة ما بين الحربين، في بريطانيا والولايات المتحدة بينما كانت تنهار في القارة الأوروبية؟[1] وعلى هدي أرسطو (كما يفعل العديد منا)، يشير ألموند Almond وفيربا Verba إلى أن النظام الديمقراطي المستقر يتطلب ثقافة سياسية متوازنة (الثقافة المدنية)، تجمع بين كل من التوجهات المشاركة والخضوعية نحو السياسة. فعندما يشارك كل فرد في كل قرار يتعرض النظام السياسي، كما يجادلان، إلى ضغوط زائدة وتصبح عملية الحكم مستحيلة، وعندما يخضع كل فرد إلى من هم أعلى منه، لن تصبح الديمقراطية معبرة عن احتياجات المواطنين، مما يفسح في المجال لظهور السلطوية.

وإلى اليوم، بعد أكثر من ربع قرن على نشره لأول مرة، يظل كتاب «الثقافة المدنية» نموذجا يحتذى للبحث العلمي الاجتماعي، ولم يقدم ألموند وفيربا الدليل على أطروحاتهما النظرية فحسب، بل قدما عملا إمبريقيا غنيا ومنظما، يسمح للآخرين باختبار وتنقيح أو رفض فروضهم.

لقد اعتمد تصنيف ألموند وفيربا للثقافات السياسية في البلدان الخمسة: إيطاليا، المكسيك، ألمانيا، الولايات المتحدة، وبريطانيا العظمى، على متغيرين أساسيين في الاتجاهات، وهما: الالتزام والانخراط. فالأول يمس اتجاه الفرد نحو النظام السياسي، ويميز بين التوجهات الموالية والتوجهات المغتربة. أما الثاني، الذي يقيس الاتجاهات نحو المشاركة في النظام السياسي، فيميز بين التوجهات الخضوعية والتوجهات المشاركة[2]. ويلاحظ أن مزج هذين البعدين يعيد إفراز الانحيازات الثقافية الأربعة التي قمنا باشتقاقها من تصنيف الشبكة ـ الجماعة، فالتوجه الموالي ـ الخضوعي هو انحياز التدرجيين، والتوجه الموالي ـ المشارك هو انحياز الفرديين، والتوجه المغترب ـ المشارك هو انحياز المساواتيين، والتوجه المغترب ـ الخضوعي يرتبط بالقدريين.

تصميم البحث في كتاب «الثقافة المدنية» ـ وهو تفسير المخرجات المؤسسية المختلفة في دول مختلفة ـ هو الذي أملى على ألموند وفيربا تأكيد الاختلافات بين الأمم أكثر من الاختلافات داخل الأمم، ومع ذلك، فإن إعادة تحليلنا لبعض المقابلات التي أجرياها يوضح أن الاختلافات داخل كل بلد اختلافات صارخة كالتنوع بين الأقطار، وبرغم أن تشخيص الثقافات القومية بأنها «مغتربة»، «موالية»، «خضوعية»، أو «مشاركة» ليس معيبا كنوع من التوصيف الموجز لأكثر من نمط حياة بما يميزه عن غيره، فإن ذلك الاختزال يحجب حقيقة أن جميع الثقافات السياسية القابلة للنماء توجد فعلا في داخل الأمة الواحدة، وإن كان بمقادير متفاوتة، فضلا عن ذلك، فإن هذا الاختزال يتجاهل التغير في قوة هذه الأنماط الحياتية المتنافسة عبر الزمن، مما يجعلنا غير قادرين على تفسير انهيار ميلاد الديمقراطية من جديد في القارة الأوروبية.

إيطاليا

تتسم الثقافة السياسية الإيطالية، حسبما ذكر ألموند وفيربا، «باغتراب سياسي متأصل نسبيا». أما بلغة الشبكة ـ الجماعة، فإيطاليا تتسم بنمط حياة قدري، ينخفض فيه الانخراط في الجماعة وترتفع درجة القيود الاجتماعية. ومع ذلك، تؤكد نظريتنا حول القابلية الثقافية للنماء أن القدريين

لا يستطيعون العيش بمفردهم. وإذا كانت نظريتنا صحيحة، فلابد أن نجد أن «الثقافة السياسية الإيطالية» ليست ثقافة سياسية واحدة، بل مزيج من أنماط الحياة المتنافسة. وسوف تؤكد القصص الشخصية الأربع التي قدمها ألموند وفيربا أطروحتنا.

تدور القصة الأولى حول ربة منزل شيوعية، يصفانها بأنها «مشاركة مغتربة». هذه الإنسانة، السيدة (م)، تجمع بين اتجاه معاد نحو النظام القائم، لأنها تعتقد أنه يقهر الشعب، وبين درجة عالية من الانخراط السياسي. وهي تعتقد أن الدين هو بمنزلة «دجل على المتدينين»، يهدف إلى إخفاء القهر الذي يكرسه أصحاب السلطة. وتقول : إن ديننا هو «أفكار الحزب». كذلك فإن جميع أفراد عائلتها من الشيوعيين، والتضامن بينهم شديد. كما أنها تتعامل مع أي جزء من الحكومة المركزية فقط بصفتها عضوا في جماعة. هذا التصوير الموجز يوضح أن السيدة (م) ليست قدرية على الإطلاق - حيث لا تعوزها الفعالية الشخصية - وإنما مساواتية تعتقد في ضرورة تجنب النظام السياسي لأنه ظالم وبالتالي لا أخلاقي ومفسد[3].

أما المثال الثاني فهو لخياط من الجنوب الإيطالي، وصفه ألموند وفيربا أيضا على أنه مشارك مغترب، ومع ذلك فلا يوجد ما يكفي من مبررات لمنحه صفة المشارك. فهو، تبعا لألموند وفيربا، لديه «إحساس بعدم الجدوى من قدرته على التأثير في الحكومة». فعندما يسن قانون محلي غير عادل، كما يشرح السيد (س)، «علينا أن نقبله، فليس لدينا ما نستطيع أن نفعله». وهو يعتقد بأن أصحاب المال أو الروابط العائلية هم فقط من يستطيعون التفكير في التأثير على الحكومة. وعلى عكس ربة المنزل، وهي جزء من فريق إخوة في الأيديولوجية، فإن السيد (س) يعيش منعزلا عموما، على هامش شبكات أناس آخرين ، فعمله كخياط لا يدر ما يكفي، وتخبرنا قصته أنه يجد صعوبة في الوفاء باحتياجاته. كما أن العيش في الجنوب، وهي ذاتها منطقة مهمشة يعظم إحساسه بالعزلة والاغتراب، إنه يقول متحسرا، «إن حكومة روما لا تهتم بالجنوب». وبرغم إمكانية تجنيد هذا الفرد من قبل المساواتيين، فإنه ليس مساواتيا، بل قدري[4].

المثال التالي للسيدة (و)، وهي «ربة منزل أبرشية» تنتمي إلى شريحة دنيا في التدرج الهرمي وتشعر بأنها جزء من النظام برغم عدم وجود

اتصال مباشر بينها وبين المراتب الأعلى. فهي لا تشعر بأن مكانها هو المشاركة السياسية، ومع ذلك فهي تشعر بأن وجود حكومة أمر ضروري لأن «البلاد تحتاج إلى دليل أو مرشد، تماما كما تحتاج الأسرة إلى أب أو أم». وبرغم أنها لا تعرف شيئا عن كيفية إنفاق حصيلة الضرائب، فهي متأكدة من أنها تنفق «في الاتجاه الصحيح». كذلك فهي تعتقد أن المواطن الصالح هو الشخص الذي «يعنى بأموره الخاصة ويؤدي عمله دون إزعاج لأحد»[5].

أما المثال الأخير الذي قدمه ألموند وفيربا فيتعلق بساعي البريد في مدينة صغيرة، السيد (ب)، الذي يصفانه بأنه «رعية موالية». هذا الشخص هو موظف حكومي يعبر عن ولاء قوي نحو النظام السياسي. أكثر من هذا، فهو الأعلى مرتبة في بيته، ويقول: «أنا أصنع القرارات باعتباري رأس العائلة.. فالأبناء يصغون لي ويظلون هادئين.. أما زوجتي فهي على ثقة بأن أي شيء أقوله صواب». هذا الرجل كاثوليكي ورع يعتقد بأن للدين أهمية عظمى باعتباره الغراء الاجتماعي. كما أنه يؤيد بصدق الحزب الديمقراطي المسيحي لأنه، من بين أشياء أخرى، حزب فعال وكريم ـ حيث إنه وضع نظام المعاشات الذي يحفظ المعوزين فعلا من الموت جوعا ـ لقد رفع الحزب من شأن الدين، فقد «منح القساوسة ظروفا معيشية أفضل بزيادته لمرتباتهم، وأنشأ إدارات جديدة، وأرسى أعمال الخير». وباختصار، يشعر السيد (ب) بأنه جزء من تدرجية تعتني بكل أعضائها، من عظيمهم إلى فقيرهم[6].

هذه الأمثلة السابقة إنما تكذب القول بوجود ثقافة «سياسية إيطالية واحدة» كما لو كان كل الإيطاليين متماثلين، أو حتى متشابهين. ذلك أن القول بأن إيطاليا هي «ثقافة سياسية مغتربة» يعني تجاهل الفارق الجوهري بين المساواتيين والقدريين. فربما يعبر كل من المساواتيين والقدريين عن الاغتراب عن النظام السياسي، لكن نمطي حياتهم مختلفان جوهريا: فأحدهما نشيط، يرغب في تطوير النظام السياسي من خلال القنوات التطوعية، والثاني سلبي، لا يتوقع من الثورة أكثر مما يحدث عقب الحروب. إضافة إلى ذلك، فإن إطلاق صفة الثقافة المغتربة على إيطاليا يغفل العناصر التدرجية (وكذلك الفردية) المهمة في هذا القطر.

اتضحت أهمية التنوع الثقافي في إيطاليا أكثر في الدراسات الشاملة التي قام بها روبرت بوتمان Robert Putman وزملاؤه[7]. ففي عام 1970 أقامت

إيطاليا خمس عشرة حكومة إقليمية [يقصد على المستوى المحلي]، وقد عكف بوتمان وزملاؤه منذ ذلك الحين على متابعة تطور ست منها في سلسلة رائعة من الدراسات، بدءا من نتائج الانتخابات إلى مسوح الرأي العام ومقابلات الصفوة ووضع معايير للفعالية الإدارية (ومقاييس تضمنت توقيت وضع الميزانية، مدى الاستقرار الوزاري، نسبة التشريعات المنجزة، التجديد في صنع القوانين). وقد اكتشفوا وجود تنوع جوهري بين الأقاليم في مجالات: الاتجاهات السياسية، المشاركة، الترابطية، الفعالية الحكومية، النمو الاقتصادي، وكثير غيرها. وعلى سبيل المثال، «أظهرت بعض الأقاليم في سياق تطور حياتها الترابطية معدلات عالية، تتحدى ما وصف به توكفيل Tocqueville أمريكا بأنها بلد الترابط الفطري، بينما كان سكان أقاليم يمثلون تماما نمط القدريين المتبلدين المنعزلين والمتشككين الذين وجدهم بانفيلد في مونتجرانو»[8]. وبالرغم من أن تلك النتائج تدحض فكرة الثقافة السياسية القومية الواحدة، فإنها تدعم رأي ألموند وفيربا بأن للثقافات السياسية أثرا بارزا على الأداء المؤسسي.

وعلى شاكلة ألموند وفيربا، فإن الهدف الأعم لبوتمان وزملائه هو تقدير الآفاق المستقبلية لنظام الحكم الديمقراطي المستقر والفعال. لقد وجدوا أن ارتفاع مستويات التنمية الاقتصادية الاجتماعية كان ضروريا لنظام الحكم المستقر والفعال، وإن لم يكن كافيا حيث كان هناك شيء آخر ضروري. هذا الشيء الآخر هو الثقافة السياسية، وبشكل أكثر تحديدا، تقاليد الانخراط المدني[9]. وبصفة خاصة بين الأقاليم الأكثر تطورا من الناحية الاقتصادية، تساعد الثقافة السياسية على تفسير الاختلافات في الأداء المؤسسي، والتي لا تفسر بغير ذلك[10]. والأكثر إثارة، أنهم يبينون أن الثقافة السياسية الماضية تعتبر أداة قوية للتنبؤ بمستويات التنمية الاقتصادية الاجتماعية الحالية (مقيسة من خلال مؤشرات التصنيع، الثروة، محو الأمية، والصحة العامة)، بينما لا يكون لمستويات التنمية الاقتصادية الاجتماعية أي تأثير على الثقافة السياسية. أكثر من هذا، فإن الثقافة السياسية الماضية لا تقل في جدواها (بل وتزيد غالبا) عن التنمية الاقتصادية الاجتماعية الماضية كأداة للتنبؤ بالتنمية الاقتصادية الاجتماعية الحالية[11]. وفي ذلك برهان قاطع على أن الأمور الثقافية من الصعب تخيلها.

ألمانيا

يعلمنا ألموند وفيربا أن الثقافة السياسية الألمانية هي عبارة عن توليفة من مشاعر الكفاءة الذاتية والانعزال السياسي. فالألمان يميلون إلى معرفة الأمور السياسية والرضا بأداء حكومتهم، ولكنهم ـ عدا التصويت، الذي يعتبرونه مسؤولية مدنية ـ لا يعتقدون أنه من الصحيح بالنسبة لهم أن يشاركوا بنشاط في الأمور السياسية. هذه الحزمة من القيم يمكن إدراكها فعلا على أنها ثقافة تدرجية يتوحد فيها الأفراد مع النظام، ولكنهم يعتقدون أن مشاركتهم ينبغي أن تنحصر في نطاقها الصحيح.

المثال الأول الذي يقدمه لنا ألموند وفيربا يتعلق برجل أعمال ألماني عمره 84 عاما يصفانه بأنه «شخص منعزل». هذا الشخص، السيد (ر)، رجل متحفظ، يعمل عند أبيه في عمل يوصف بأنه «آمن»، ويعيش في نفس الحي «الآمن» الذي نشأ فيه صغيرا. وهو ينأى بنفسه بعيدا عن السياسات الحزبية ويدعو إلى أوروبا موحدة، ويعتقد أن التنافسية تتسم بالفوضى وجلب الصراع. ويذكر ألموند وفيربا أن السيد (ر) «يذهب إلى صناديق الانتخاب بوازع من إحساسه بالواجب، ولكن دون أي شعور بالانخراط الشخصي». فهو يعتبر نفسه رعية للحكومة ويتلقى أوامره من أعلى. وهو يفسر ذلك قائلا: «في كل الأحوال، فإن للتعليمات قوة القانون ويجب أن تطاع.. وعلينا القيام بما أمرنا به تماما. مثلا بالنسبة للتجنيد، يجب على الشاب الذهاب للخدمة، وكذلك بالنسبة للضرائب، وهكذا».. من ثم فلا شك أن التدرجية هي نمط الحياة المفضل لهذا الرجل[12].

والمثال الثاني يتعلق برئيس الندل يصفانه بأنه «مشارك منتم». لقد تدرج السيد (ك) من نادل مبتدئ إلى رئيس الندل المسؤول عن خدمة الطعام في الفندق بأسره، واستطاع حينئذ شراء منزل جميل وتأثيثه بوسائل الراحة الحديثة. وهو يؤيد التغيرات التي قد حدثت في ألمانيا عبر الحقب العديدة الماضية من أجل إتاحة فرص حياة جديدة لأبنائه، ويقول: «إن الفرص أفضل اليوم، حيث اتسع نطاق الأهداف الاجتماعية، واختفت الحواجز الطبقية». كذلك، فالسيد ك. يؤيد التغيرات في مجال تنشئة الأطفال لأن «الأطفال يربون اليوم لكي يكونوا أناسا مستقلين، كما يسمح لهم بحرية أوسع في اختيار مستقبلهم المهني»، وهو يعضد الاتحاد

الديمقراطي المسيحى (CDU) لأنه يجاهد من أجل «إنشاء ألمانيا ديمقراطية تحتل فيها الحرية والقانون ورغبات الفرد أولوية كاملة». وباختصار، فإن السيد (ك) فردي ملتزم يرغب في الحد من القيود التي يرى أنها كانت مقيدة لتكافؤ الفرص وحرية التعبير الفردي في ألمانيا في فترة ما قبل الحرب[13].

أما المثال الثالث الذي قدمه ألموند وفيربا فيتعلق بأرملة مزارع أطلقا عليها صفة «رعية/ أبرشية». تنظر السيدة (ب) للسياسة على أنها أمر من الأفضل تركه للرجال، فليس في إمكانها مناقشة هذا المجال، ناهيك عن المشاركة فيه. أما تأييدها للاتحاد الديمقراطي المسيحي فيعبر عن كونها كاثوليكية ورعة، إنها تقول : «كلنا هنا كاثوليك على أي حال» أما في حياتها الأسرية، فتعتقد أن الصغار ليسوا مؤهلين للمشاركة في صنع القرارات حتى يبلغوا سن الثامنة عشرة، بل وحتى عندئذ فلا يتوقع أن تكون لديهم الخبرة الكافية لاتخاذ قرارات حكيمة. فالسيدة (ب) هي نصيرة ملتزمة للتدرجية، تعرف موقعها، وتسعى للتأكد من أن الغير يعرفون مواقعهم أيضا[14].

أما المثال الرابع فيتعلق بربة منزل لاجئة عرفها ألموند وفيربا بأنها «رعية»، وهو مثال يتسم بالتعقيد. فهذه السيدة (أ)، شأنها شأن السيدة (ب) تعتقد أن السياسة ليست مجالا مناسبا للنساء، لأنهن، كما تقول السيدة (أ)، يجب أن يكنّ أكثر أنثوية، وسلبية، باعتبارهن «روح» الأسرة. ولكن على نقيض السيدة (ب) التي تعيش في قرية ريفية منعزلة تظل الحياة فيها على وتيرتها تقريبا، فإن السيدة (أ) تعيش في مدينة سياحية بمقاطعة بافاريا حيث تتلاشى فيها الحياة التدرجية التي عرفتها. كذلك فهي تتحسر على ظهور «المرأة العاملة» الحديثة، وعلى المعايير الخلقية المتدهورة بين الصغار، وبهرجة وترف السائحين، أكثر من ذلك، فحياتها كلاجئة قد تركت فيها إحساسا بأنها لم تعد جزءا من التدرجية. وقد انسلخت عن الكنيسة الكاثوليكية لأنها أنكرتها ولم تقف بجانبها عندما احتاجت إليها. نحن هنا بصدد حالة لشخص من المرتبة الدنيا يفقد الإحساس بالتوحد مع الجماعة وينزلق بالتالي إلى القدرية[15].

هذه الصورة السابقة تبرز لنا عدة أمور حول الثقافات السياسية في

ألمانيا. أولها، أنه لا يوجد شيء يسمى ثقافة سياسية ألمانية واحدة، ثانيها، تختفي المساواتية بشكل ملحوظ خلال تلك الفترة (ولو أعيد البحث في «الثقافة المدنية» اليوم لكان من السهل العثور على أمثلة للمساواتية، كالخضر مثلا). ثالثها، أن التدرجية كانت قوية في ألمانيا، ولكن كما تؤكد قصة السيد (ك)، فإنه كان هناك تحد فردي متنام للسيطرة التدرجية[16].

المكسيك

يزعم ألموند وفيربا أن الثقافة السياسية في المكسيك عبارة عن توليفة من الاغتراب والطموح. فالمكسيكيون مغتربون، لا يثقون ويتجنبون ما يعتبرونه نظام حكم فاسدا، ومتسلطا. بهذا المعنى فهم أقرب إلى شعب قدري. ويطرح ألموند وفيربا مفهوم الطموح لكي يفسرا بعض «الميول المدنية الطموحة»، كالفخر الذي يعبر عنه المكسيكيون في عملية الرئاسة والثورة، ولكننا نجد هذا المفهوم غير مقنع، ليس فقط لأنه قد اشتق بشكل عارض ليلائم ملاحظات شاذة، ولكن أيضا لأن القصص التي يقدمانها لا تلقي أي أهمية على هذا المفهوم.

يدور المثال الأول حول رئيس بنائين كبير يعمل تحت إمرته خمسة رجال، هو السيد (م)، الذي يصنفه ألموند وفيربا على أنه «رعية مغترب / ومواطن طموح»، ومع ذلك فإن هذا الوصف لا يستقيم مع رؤية ألموند وفيربا بأنه مغترب عن نظام الحكم. فبرغم أن السيد (م) لا يعبأ كثيرا بالسياسات الجارية والشؤون العامة، فهو يعتقد أن الحكومة القومية تقوم بعمل رائع في مجال حفظ النظام الداخلي، وتوفير فرص العمل والحفاظ على انخفاض الأسعار. ولأن رأيه في طبيعة الناس ليس متفائلا، فهو يؤمن بضرورة وجود حكومة «لأنه إذا كان الناس يقتل بعضهم بعضا حتى مع وجود حكومة، فإنهم دونها سوف يقتلون ويقتلون بلا خشية». كذلك يتضح تقديره لأهمية السلطة من أفكاره حول النمط المفضل للعلاقات الأسرية، فهو ينحي باللائمة على «الصغار الذين لا يظهرون الاحترام لأي شخص في هذه الأيام، حتى لآبائهم». ويضيف السيد (م)، أن رجل البيت يجب أن تكون له الكلمة النهائية في القرارات الأسرية، وأنه لا داعي للتشاور مع الصغار لأنهم «لا يزالون غير قادرين على التعقل ولا يستطيعون المشاركة بالرأي».

نستخلص من هذا أنه من الممكن تصنيف السيد (م) في الشريحة التدرجية[17].

أما المثال الثاني فيدور حول عامل بمزرعة يصفانه أيضا بأنه «رعية مغترب / مواطن طموح». ولكن هذا الفرد يستحق بوضوح وصف «المغترب». فهذا السيد (ب) يصف عمله على أنه «طريق مسدود»، وبينما يرغب لو أنه كان ميكانيكي سيارات أو نحاتا، فإن ذلك يظل مجرد أمنية بدلا من مجاهدته لتحقيقه. وفي المزرعة، يجب عليه إطاعة صاحب المزرعة التحكمي نافد الصبر بلا أدنى سؤال. والحكومة في نظره كائن غريب، لأنها «هم» وليست «نحن». وهو يشتكي من أن «كل المسؤولين في الحكومة لا يعبأون بالطبقات الدنيا»، ويرفض تأييد أي حزب، ولكنه معاد للحزب الثوري المؤسسي المكسيكي (PRI) بالذات، حيث يعتقد أنه «يفرض مرشحيه علينا». كما أنه يعبر عن حنين غامض من أجل «حزب للشعب» (تماما كحنينه لأن يصبح نحاتا) لكن ذلك في نظره شيء سوف يحدث من تلقاء نفسه وليس شيئا يستطيع تحقيقه. وعندما يواجه بقانون جائر محلي أو قومي، يعتقد أنه قليل الحيلة إزاء عمل شيء. من ذلك، فإن للسيد (ب) سمات الشخص القدري[18].

كذلك فالمثال الثالث، فني تصليح الراديو، يطلق عليه صفة «رعية مغترب/ مواطن طموح». ولكننا نجد أن هذه الصفة ليست في محلها، بل وأكثر مما كانت عليه في حالة البنّاء. فقد كان السيد (س) ناجحا تماما في حياته، وهو يتمني بل ويعتقد أن أبناءه، بسبب الفرص التعليمية المتزايدة، سوف يكون حالهم أفضل منه. وهو يؤمن أيضا بالحياة الأسرية الديمقراطية، وأن الأبناء يجب أن يشاركوا في مناقشات الأسرة «بمجرد أن يستطيعوا استخدام عقولهم، سواء في سن الخامسة أو السادسة». وهو ينزعج من أن أبناءه شديدو الخضوع له ـ حيث «يتركون أنفسهم منقادين بشدة وراءه»، لأنه يعتقد أن القرارات يجب أن ترتكز على أي بديل يكون «الأكثر منطقية ومعقولية». كما أنه يؤمن بأن الناس أساسا خيرون، أمناء، ومتعاونون. ونلاحظ أن ذلك انحياز ثقافي مختلف جدا عما رأيناه في الصورتين السابقتين، حيث ينعدم فيه الاستسلام القدري لعامل المزرعة أو الخضوع للسلطة الذي رأيناه في البنّاء. وعلى خلاف هاتين الحالتين، يعبر ذلك

الشخص عن خليط ثقافي من المساواتية والفردية[19].

وأخيرا، يقدم لنا ألموند وفيربا ربة منزل يصفانها بأنها «أبرشية/ مغتربة». لكننا نجد أن السيدة (س) قدرية أصلية. فهي تستاء من فقرها لكنها لا تعتقد أن هناك شيئا تستطيعه حيال ذلك. فهي فقيرة، كما تقول، «لأن الرب أراد إعطائي حياة فقيرة». والرب، كما تستنتج في امتعاض، «يعطي البعض أكثر من البعض الآخر». فالحياة مليئة بالمعاناة - «وأنا أعاني اليوم أكثر من ذي قبل، وكذلك يعاني المرء كثيرا في الحياة الزوجية»، يجب تحمل ذلك بلا تذمر. والسيدة (س) ليست فخورة ببلدها، وتقول إن الثورة المكسيكية «لم تكن سوى عمليات نهب، واغتصاب للفتيات». لكن ليس لديها تصور لبديل أفضل، ولا تفهم شيئا في السياسة ولا تنخرط فيها، لأنها تعتبر المجال السياسي عدوانيا وشاذا. فهي تفصح، على سبيل المثال، عن أنها لم تكن لتود أن يؤيد أبناؤها أي حزب سياسي، لأنه «من الأفضل البعد عن المتاعب». وعندما تواجه بقانون ظالم، تقول إنها لم تكن لتفعل شيئا، «فما الذي تستطيع أن تفعله عندما لا تعرف شيئا عن تلك الأمور؟»[20].

من الواضح أن المشروع التصنيفي لألموند وفيربا يضم بلا تمييز المواطنين المكسيكيين الثلاثة الأول تحت عنوان «الرعية المغترب/ المواطن الطموح»، غير أن توصيفاتهم لهؤلاء الأفراد الثلاثة تدل على ما قد أوضحنا أنها معتقدات وسلوكيات متمايزة ثقافيا. أكثر من هذا، فالمثال الأخير لربة البيت المكسيكية، وبرغم أنه أعطاها صفة جديدة هي «الأبرشية المغتربة»، لا يتميز ثقافيا في نظرنا عن حالة رجل المزرعة القدري.

الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى

يجادل ألموند وفيربا بأن كلا من الولايات المتحدة وبريطانيا «هما الأكثر قربا من الثقافة المدنية». وهما يقصدان بمصطلح «الثقافة المدنية» التوجه المنتمي إزاء السياسة، والذي تتوازن فيه التوجهات المشاركة مع التوجهات الخضوعية. ويوحي ألموند وفيربا بأنه بينما تحقق الولايات المتحدة وبريطانيا توازنا بين الأدوار النشطة والسلبية، فإن هذه الخلطة الثقافية تميل أكثر نحو قطب المشاركة في الأولى، في حين يوجد ميل طفيف باتجاه قطب الخضوع في الثانية[21].

توضح حالة السيد (هـ)، عضو حزب المحافظين من الطبقة العاملة، توضح جيدا هذه «الثقافة المدنية الخضوعية» التي يصر ألموند وفيربا على أنها تميز الثقافة السياسية البريطانية. فعندما تثار مشاكل أسرية، تناقشها الأسرة بأكملها، لكنه هو الذي يملك الكلمة النهائية باعتباره الأب. ويؤيد السيد (هـ) حزب المحافظين «لأنهم الناس المناسبون في المكان المناسب». وبرغم أن مواعيد عمله تمنعه من المشاركة النشطة في السياسة، إلا أنه يحاول «متابعة» ما يحدث في الحياة السياسية. وبرغم أن معلوماته قليلة حول قضايا كالضرائب، فهو يؤمن بأن القضايا الملحة التي تواجه الأمة في أيد قديرة. وهو يعتقد أن الحكومة تؤتمن على فعل الشيء الصحيح. ولأن السيد (هـ) وطني متعصب، فهو «فخور بطريقة حكم بلاده وبالسياسات التي تساعد من لا يستطيعون مساعدة أنفسهم»[22].

ويقدم ألموند وفيربا فتاة أمريكية في الثامنة عشرة، تعمل ككاتبة اختزال في مدينة صغيرة بالجنوب، كمثال «للثقافة المدنية الأمريكية المشاركة». فبرغم اعتيادها على أن أباها لديه الكلمة النهائية في القرارات الأسرية، تشعر الآنسة (أ) بحرية في التعبير عن آرائها وترى أنه ربما من الأفضل أن يشارك صغار السن في القرارات الأسرية بدرجة أكبر. وتنتمي الآنسة (أ) إلى عدد من المنظمات، منها منظمتان كنسيتان فضلا عن نادي شابات أمريكا (YWCA). وبرغم أنها لم تصل لسن التصويت فهي تعتبر نفسها من الديمقراطيين: «لقد رأيت دائما أن الحزب الديمقراطي يدافع عن الضعفاء». لكنها تشعر «بأنها عندما يصبح لها أبناء ستدعهم يقررون بأنفسهم، وإذا أرادوا أن يكونوا من الجمهوريين فستشعر بأن لديهم أسبابا معقولة». والآنسة (أ) راضية جدا عن عملية الحكم على المستوى المحلي ومستوى الولاية والمستوى القومي، وتعبر عن فخر شديد ببلدها : «لدينا الحرية، والديمقراطية، ونستطيع ممارسة العبادات عندما نشعر بأننا نريد ذلك، ولدينا نظام حكم جيد، ونحن إحدى القوى العظمى في العالم». وهي تشعر بأن المواطن الصالح يجب ألا يذهب للتصويت فحسب، وإنما عليه المشاركة في شؤون المجتمع والكنيسة والمدرسة، فضلا عن ضرورة أن يكون «وطنيا فخورا ببلده، ومستعدا لفعل أي شيء لحماية حرية بلده». وكما تشير الصفة التي أطلقها ألموند وفيربا على الآنسة (أ)، «المشارك - المنتمي»،

يمكن القول بأنها تمثل النمط الفردي على أقرب نحو (فهي ليست بالتأكيد قدرية ولا مساواتية)[23].

يلاحظ أن «الثقافة المدنية المشاركة» الأمريكية و «الثقافة المدنية الخضوعية» البريطانية اللتين وصفهما ألموند وفيربا تشبهان كثيرا ما أسميناه بالتحالف «الراسخ» بين الفردية والتدرجية، وتوضح دراسات الحالة للسيد (هـ) والآنسة (أ) بعض الأساليب التي تؤدي إلى ميل النظام الأمريكي نحو الفردية وانحياز النظام البريطاني باتجاه التدرجية. إذ برغم أن كلا النمطين الحياتيين يتسم باتجاه منتم إزاء النظام السياسي، فإن الجرعة الأكبر للتدرجية في بريطانيا تتضمن تأكيدا أكبر على الخضوع للسلطة (وتقليل الاستقلالية الفردية) عما يوجد في الثقافات السياسية الأكثر فردية بالولايات المتحدة. وفي كلتا الحالتين يعتبر الغياب الواضح للمساواتية أمرا مثيرا للملاحظة.

المتطلبات الثقافية للاستقرار الديمقراطي

يؤكد ألموند وفيربا أن كلتا التوليفتين الأمريكية والبريطانية تيسر عملية الاستقرار الديمقراطي[24]. وعلى العكس من ذلك، لا تتسق الثقافات السياسية للمكسيك وألمانيا وإيطاليا، كما يجادلان، مع المؤسسات الديمقراطية، فهل النظر «للثقافة المدنية» من خلال شرائحنا الثقافية يتيح لنا استخلاص دروس إضافية حول متطلبات الديمقراطية؟

تبين الخبرة المكسيكية أنه حيثما تكون القدرية (مزيج من التوجهات الخضوعية والمغتربة) متوطنة، لا تستطيع الديمقراطية أن تعيش، فالقدرية تفرز (كما تنتج أيضا عن) النظم السياسية السلطوية، والشعب الذي ينسحب من الحياة السياسية يوسع نطاق ممارسة القوة الحكومية التحكمية، مما يغذي بالتالي انسحاب المواطنين من السياسة، ويتسبب هذا النمط من التكرار الذاتي في إفراز نظرة ضارة بالديمقراطية في المجتمعات التي تسود فيها ثقافات سياسية قدرية.

لكن الدليل على أن القدرية ليست الوصفة الوحيدة للسلطوية هو المثال الألماني. فكما توحي الخبرة الألمانية، لا يعتبر دعم النظام (الانتماء) كافيا للاستقرار الديمقراطي، لأن تلك التوجهات الانتمائية عندما تمتزج

بالتوجهات الخضوعية يمكن أن تؤدي إلى ظهور حكم قهري، سلطوي. كما أن افتراض الثقافات السياسية التدرجية بأن السلطة يمكن أن تؤتمن على فعل الشيء الصحيح، يجرد الناس من وسائل مراقبة إساءة استخدام هذه الأمانة. وقد تعلمنا أن الديمقراطية تحتاج إلى معايير المشاركة التي تأتي مع ثقافات ذات قيود شبكة أقل، كالفردية والمساواتية، من أجل مراقبة إساءة استخدام القوة.

يعبر وصف ألموند وفيربا للثقافة السياسية الإيطالية تعبيرا جيدا عن كل من القدرية والتدرجية والمساواتية. أما الذي يغيب عن هذا الوصف فهو نمط الحياة الفردي الذي يمتزج فيه الانتماء للنظام السياسي مع الالتزام بالمشاركة المدنية (على الرغم من أن بحث بوتمان يبين أن ذلك العيب يرتبط بتوقيت ومكان الدراسة). يوحي ذلك (مثلما توحي، بالمناسبة، خبرة الأرجنتين) بأن أحد شروط الديمقراطية هو نمط حياة فردي شديد الحساسية. فالفردية تعتبر جوهرية بالنسبة للديمقراطية، لأنها - من بين أشياء أخرى - تغرس في أنصارها قيمة المنافسة من أجل مصلحة الفردية ذاتها. ومن نمط الحياة هذا يأتي الرضاء بالتخلي عن السلطة عند خسران الانتخابات، وهو أهم المتطلبات الأساسية للديمقراطية. ودون وجود نمط حياة يضفي الشرعية على المنافسة (والصراع) كشيء طيب في ذاته، فربما تهيمن دعاوى الوحدة، أو التعاون، أو التضامن التي تصاحب المحن تهيمن بالضرورة على الآليات الديمقراطية.

تشترك الولايات المتحدة وبريطانيا، كما وصفهما ألموند وفيربا، باعتبارهما «الديمقراطيتين الناجحتين والمستقرتين نسبيا»[25]، في التوليفة الراسخة للفردية والتدرجية (أي، تسود فيها الاتجاهات الانتمائية، وتتوازن فيها التوجهات المشاركة والخضوعية)، التي تستبعد فيها كل من المساواتية والقدرية. ونحن نتفق مع ألموند وفيربا بأن الديمقراطية تتطلب توازنا بين الفردية والتدرجية. وكذلك نتفق على أن القدرية عندما تزداد درجتها تؤدي إلى هلاك الديمقراطية. أما وجه اختلافنا فيتعلق بتقدير العلاقة بين المساواتية (مزيج من التوجهات المغتربة والمشاركة) والديمقراطية.

تعتبر المساواتية في حالتها المعتدلة عاملا منشطا، أو بعبارة أفضل، معالجا للثقافات الراسخة. وكما يعد التوازن بين السلبية والانخراط ضروريا

للديمقراطية، فإننا نرى أن توليفة من الانتماء. «بلدي سواء على حق أو باطل» والشك «راقب السلطة» تعد صحية للديمقراطية. فالرغبة في معارضة السلطة ضرورية تماما كالرغبة في تأييد السلطة. والمساواتية تحد من التباهي بالسلطة، فهي تنتقد التستر على المؤسسة، وتكشف نفاقها وأقنعتها. كما أن النقد المتواصل للسلطة يمنع تحول القوة الحكومية إلى الغطرسة أو الاستبداد. أكثر من هذا، فلأن هناك دائما خطورة من احتمال اعتماد نمو المساواتية على تجنيد القدريين، يصبح لدى المؤسسة حافز إضافي على استرضاء الأقليات من أجل تحجيم التذمر. إن ما نطلق عليه اليوم مجتمعات حرة - أي تلك التي يسود فيها حكم القانون، وتداول السلطة، وحق النقد - هو محصلة للتغلغل المتبادل بين التدرجية والفردية «وكذلك» المساواتية.

أما المساواتية في حالتها المفرطة فقد تقلب، بالتأكيد، فوائد الديمقراطية إلى النقيض. فلو سيطر المساواتيون، ربما لجأوا إلى مقاييس وحشية (من ذلك، الخمير الحمر والثورة الثقافية الصينية) لتحقيق المساواة في الظروف. أو قد يؤدي النقد، كما حدث في فيمار Weimar، إلى الانهيار عن طريق سحب شرعية السلطة الديمقراطية القائمة، وإن لم تكن الكاملة. ربما نجادل جميعا حول القدر الملائم من الأمور الطيبة، ولكننا نتفق على أن طبيعة العلاقة بين أي من أنماط الحياة والديمقراطية هي علاقة خط منحن. وهنا ينطبق قول الحكيم القديم باراسيلسوس Paracelsus، «إن خطورة السم هي في جرعته» ينطبق على السياسة أيضا.

قام هاري إيكشتين في مؤلفه المعروف «نظرية الديمقراطية المستقرة» A Theory of Stable Democracy، بتطوير كبير لفكرة أن التوازن بين الثقافات أمر مهم تماما كمضمونها في تفسير النجاح الديمقراطي. يحاول إيكشتين إثبات أن الديمقراطية تحتاج إلى سلطة «تحتوي على توازن بين عناصر متباينة». وعلى غرار ألموند وفيربا، فهو يشير إلى بريطانيا كحالة نموذجية تمزج، من بين أشياء أخرى، بين المشاركة الشعبية، وحكم الصفوة، وحكم القانون. ويتطلب اختبار هذه النظرية، كما يستخلص إيكشتين، «منظومة من الشرائح لتصنيف أنماط السلطة أفضل مما لدينا الآن». ويضيف أن مثل تلك الشرائح «يجب أن تكون قابلة للتطبيق على أي نوع من أنواع

السلطة وليس على الحكومة فقط»[26]. ولن يندهش أحد من أننا نعتبر أن أنماط الحياة التي ذكرناها تفي بهذا الغرض. فبرغم أن تلك الأنماط تدور حول علاقات السلطة، إلا أنها على درجة كافية من العمومية بحيث يمكن تطبيقها في الحكومة وخارجها. إضافة إلى ذلك، فهي تغطي الأنماط التي نتجت عن دراسة متقنة، وتنبه القارئ مع ذلك إلى أنماط أخرى ربما قد غفلنا عن ملاحظتها. أكثر من هذا، فإن نظريتنا، التي تبين أن كل طرق الرؤية منحازة، تقدم تفسيرا لأفضلية الديمقراطيات المتوازنة. ونستطيع أن نرى الآن أن استبعاد انحيازات ثقافية ما يضعف الديمقراطية، عن طريق زيادة مساحة العمى بها.

الهوامش

(1) Gabriel A. Almond, "The Intellectual History of the Civic Culture Concept," and Sidney Verba, "On Revisiting the Civic Culture : A Personal Postscript," in Almond and Verba, eds., The Civic Culture Revisited (Boston: Little, Brown, 1980), 22, 407.

(2) لقد اختصرنا تصنيف ألموند وفيربا وبسطناه من أبعاد ثلاثة إلى بعدين. فبدلا من تعبير أبرشي / رعوي / مشارك، نستخدم تعبير مشارك ـ خضوعي، وبدلا من تعبير منتم/ لا مبال/ مغترب، استخدمنا تعبير منتم ـ مغترب.

(3) Gabriel A. Almond and Sidney Verba, The Civic Culture: Political Attiudes and Democracy in Five nations (Princeton : Princeton University Press, 1963), 404-07

(4) Ibid., 407-09

(5) Ibid., 410-11

(6) Ibid., 411-14.

(7) Robert D. Putnam et al., "Explaining Instiutional Success: The Case of Italian Regional Government," American Political Science Review 77 (1983) : 55-74; Robert D. Putnam et al., "Institutional Performance and Political Culture : Some Puzzles About the Power of the Past, "Governance 1,3 (July 1988): 221-42.

(8) Putnam et al., "Institutioal Performance and Political Culture, "231.

(9) على خلاف ألموند وفيربا، يحول بوتمان وغيره الثقافة السياسية إلى متغيرات إجرائية في إطار السلوك (وليس الاتجاهات) مثل العزوف الانتخابي، قراءة الصحف، عضوية الاتحادات.. وانظر أيضا :

("Explaining Institutional Success," 64) Putman et al., "Institutional Performance and Political Culture," 237.

(10) Putnam et al., Explaining Institutional Success," 66.

(11) Putnam et al., "Institutional Performance and Political Culture," 232-34

(12) Almond and Verba, Civic Culture, 429-32

(13) Ibid., 432-35

(14) Ibid, 435-38.

(15) Ibid., 437-39

(16) حول الأنماط المتغيرة للثقافة السياسية الألمانية، انظر :

David Conradt, "Changing German Political Culture," in Almond and Verba,eds., Civic Culture Revisited, 212-72.

(17) Almond and Verba, Civic Culture, 416-18

(18) Ibid, 418-20

(19) Ibid., 420-23

(20) Ibid., 426-28

(21) Ibid., 493.

(22) Ibid., 463-67

(23) Ibid., 441-44.

(24) يشير ألموند وفيربا إلى أن الخليط الثقافي البريطاني «يمثل إلى حد ما توليفة من الأدوار الرعوية والمشاركة أكثر فعالية (Ibid. 455). وهما يريان أن السمة الخضوعية البادية في الثقافة السياسية لبريطانيا تعمل على الحيلولة دون ارتفاع مستويات المشاركة التي يمكن أن تزيد الحمل على النظام السياسي وتعوق حركته.

(25) Ibid., 473

(26) A. Theory of Stable Democracy, a monograph originally published 1962 is reprinted as an appendix in Harry Eckstein, Division and Cohesion in Democracy : A Study of Norway (Princeton: Princeton University Press, 1966), Appendix B : quotes on262-63, 284-85.

15 أسئلة صعبة.. إجابات سهلة

بعد أن تجول القراء عبر هذا الكتاب، فقد يشعر حتى أكثر المعجبين به أننا قد أثرنا العديد من الأسئلة بقدر ما أجبنا عنها. فإذا كانت أنماط الحياة بهذا التنوع الشديد، فكيف يتأتى لأنصارها أن يتواصلوا (ناهيك عن تعاونهم) مع بعضهم البعض؟ ولماذا لا تأخذ أنماط الحياة من بعضها البعض إلى أن يتلاشى الاختلاف بينها؟ وهل يستبطن الأفراد أنماط حياة متنافسة، أم أن كلا منهم يستبطن نمط حياة متميزا؟ وما قدر المصادفة التاريخية الذي يسمح به مشروعنا النظري؟ تلك الأسئلة إنما تعطينا فرصة لإعادة تلخيص وتطوير نظريتنا.

ربما يتساءل الأقل تعاطفا معنا حول الحكمة من وراء تقديم نظام تصنيفي آخر واسع بهذا الشكل. ألم نتعلم من بارسونز أن مثل تلك الجهود الجارفة محكوم عليها بالفشل؟ إننا نتفق مع روبرت براون Robert Brown على أن «المرء عندما يضع نظاما ضخما يجب عليه أيضا أن يجيب عن السؤال الضمني: نظام من أجل ماذا؟، ولا يستطيع الاكتفاء بإجابة مثل: إنه ينظم البيانات. ذلك أن أي معيار

سوف ينظم البيانات - بمعنى ترتيب الموضوعات في شرائح - لكن فقط بعض التصنيفات هي التي ستصبح مفيدة علميا»[1]. ذلك هو سبب إصرارنا على أن التصنيفات يجب أن ترتكز على أبعاد تكون شرائح، وليس على شرائح بذاتها. أما الاستخدام الخاطئ للشرائح على أنها علامات وصفية وليست كتوليفات من بعدين على الأقل فذلك يضعف القوة التفسيرية. حتى إذا استخدمت الشرائح لمجرد الكشف عن قدر كبير من التنوع في الظواهر، كما في عمل الإزار الرائد، فإنها لن تتعدى، كعلامات وصفية، هذا الحد في جدواها. كذلك فإن التساؤل حول لماذا يتصرف الفردي بطريقة مختلفة عن الأخلاقي في ظل نفس الظروف وتحت نفس الشروط، بصرف النظر عما تعنيه أسماء تلك الشرائح، فسوف يظل بلا إجابة أو يحتاج إلى تفسير إضافي. ولأن ذلك هو بمنزلة تصنيف غير مجسد في نظرية، فليس لدينا، بالتالي، تفسيرات كافية.

يظهر الاختلاف بين الأبعاد والعلامات من مناقشتنا للثورة الثقافية في الصين. فتوضيح أن ماو تسي تونج وأتباعه كانوا مساواتيين راديكاليين هو أمر ذو قيمة، في الحقيقة، كبداية جوهرية للتحليل. وحتى نستطيع تفسير لماذا يتصرف المساواتيون (أو أنصار أي من أنماط الحياة الخمسة) كما يتصرفون (بمعنى إقامة الحدود الجامدة بين النقاء الداخلي والفساد الخارجي، المطالبة بمشاركة 100٪، تمزيق السلطة المؤسسية، وهكذا ...)، يكون من الضروري أن نفهم دينامياتهم الداخلية. وعندما يقيم الناس نمط حياة يمزج بين حدود قوية للجماعة وقيود ضعيفة على الأفراد، يتحتم عليهم أن يوفقوا بين الاختيار الجمعي والاستقلالية الفردية. ذلك التوفيق يمكن تحقيقه فقط عن طريق إضفاء الطابع المؤسسي على مبدأ المساواة في الظروف، ذلك لأنه إذا أريد الحصول على رضاء الجميع، فسوف يطالب كل منهم بقوة متساوية.

أما سؤال الإلزام (أي، لماذا «يتحتم» على الناس الذي يعيشون في ظل نمط معين للعلاقات الاجتماعية أن يتصرفوا على النحو الذى نراه؟) فيجد إجابته في التفاعل بين هذين البعدين. فالبعد الواحد ليس كافيا لإحداث أي شيء، أما التفاعل بين بعدي الشبكة والجماعة فهو الذي يفرز الأوامر التنظيمية التي تلزم الناس بالتصرف على نحو يحافظ على نمط حياتهم.

بالنسبة لنا، فإن توضيح أن سكان القرية الريفية لدى بانفيلد يمكن وصفهم بالقدرية يعتبر نقطة البداية وليس النهاية، ذلك أن تفسير سلوكهم يستلزم فهم الديناميات الاجتماعية الثقافية التي تفرز اتجاهاتهم القدرية. فامتزاج الحدود الضعيفة للجماعة مع شبكة قيود قوية على الأفراد يفرز سياقا اجتماعيا يجد فيه الأفراد أنفسهم من دون استقلالية في اتخاذ القرار، وكذلك دون الحماية والامتيازات التي تقدمها العضوية في جماعة، نتيجة كل ذلك هي معقولية تلك الاتجاهات، كالاستسلام القدري وعدم الثقة في الغير، التي تبدو غير عقلانية تماما بالنسبة لمن يعيشون في سياقات اجتماعية مختلفة.

أما حزمة القيم والمعتقدات الفردية فتأتي مصداقيتها (ونجاحها) من سياق اجتماعي يتسم بقيود ضعيفة وعدم وجود حدود للجماعة. إنه فقط في مثل ذلك السياق، يكون لدى الأفراد الحرية في الاتفاق مع من يرغبون والصعود في (أو، إذا كانوا أقل حظا، الهبوط من) سلم المكانة والنفوذ، ولو زيدت القيود أو ألزم الأفراد بقرارات الجماعة، لتقيدت فرص المساومة وأصبح التنظيم الذاتي أصعب.

أما تلك السلوكيات التي نصنفها على أنها تدرجية (التضحية بالأجزاء من أجل المجموع، الخضوع لمن هم أعلى، الإيمان بقيمة النظام) فتنتج عن تفاعل حدود قوية للجماعة وقواعد مقيدة للأفراد. وفقط عن طريق بث الاعتقاد بأن بعض الناس أكثر استقامة، أو خبرة، أو علما، أو أكثر استحقاقا بمعنى من المعاني من غيرهم، يستطيع التدرجيون تبرير فصل الأفراد في مستويات ومواقع متدرجة. ولو تقوض هذا الاعتقاد لبدأ الأفراد في المطالبة بدور متساو في القرارات الجمعية، مما يتحول بنمط حياتهم إلى المساواتية.

اللغة المسروقة وخونة الثقافة

تخبرنا نظرية الثقافة بأي من القيم التي يمنع أن تكون موضع مشاركة في أي من السياقات الاجتماعية، ومن هنا يثور التساؤل : هل من الممكن لأنصار الثقافة « أ » أن يستخدموا لغة الثقافة «ب» لدعم أوضاع ثقافتهم؟ لقد تبنينا، في الإجابة عن هذا السؤال، تمييز ماري دوجلاس بين اللغة المقيدة، واللغة التي تدع الناس يفعلون ما يشاؤون[2]. فالسلام والأخوة

كلمات غير مقيدة، أما اعتناق المنافسة، المساواة في الظروف، المراكز المحددة، الاستسلام القدري، أو نكران كل الرغبات، فهي لغة مقيدة. وعلى سبيل المثال، كانت دعوة القادة السوفييت إلى المساواة في الظروف باعتبارها المعيار المرشد لمجتمعهم، بمنزلة تهديد لشرعية حكمهم. ولذلك كانوا يدعون إلى، ويمارسون، عدم المساواة (ويستبقون المساواة لكي تتحقق في المستقبل)[3]. إن استخدام المرء للقيم المحورية لدى خصومه حتى يقوضهم ويوسع نطاق دعوته هو طريق محفوف بالمخاطر. انظر، على سبيل المثال، إلى مناهضي الإجهاض الذين يحاولون زعزعة موقف خصومهم وإغراء أولئك الذين هم على حافة الصراع من خلال الحديث عن «الحقوق المتساوية للجنين». فبإصرارهم على الحقوق المتساوية للجميع، ينفي مناهضو الإجهاض (وبالتالي يقوضون) التزاماتهم التدرجية بحق المجتمع في وضع الفواصل بين أعضائه وبواجبه في تنظيم أخلاقياتهم. وإذا لم يكن وضع الفواصل بين الجنين والطفل شرعيا، إذن لربما أمكن تبرير ادعاء المساواتيين بأنه ليس شرعيا أن نميز بين البشر والحيوانات، الرجال والنساء، الكبار والصغار.

تتضح مخاطر سرقة اللغة أكثر في خبرات حزب الهويج الأمريكي. فقد دفع الفشل المتكرر في الانتخابات الرئاسية القومية العديد من الهويج التدرجيين إلى تبني لغة مناهضة السلطة التي تمتع بها الحزب الجاكسوني الأكثر نجاحا. وساعد تقليد اللغة الجاكسونية الهويج فعلا في موقفهم التنافسي في الانتخابات، ولكن الاستسلام للغة الديمقراطيين ومقولاتهم الفكرية كان يعني في الوقت نفسه أن الهويج انقلبوا على نمط حياتهم المفضل. وخلال حقبة واحدة تفكك حزب الهويج، وتراجع نظام المعتقدات التدرجي الذي أسسوه، تراجع عن الساحة السياسية الأمريكية. فكسب المعركة الانتخابية جعل الهويج يخسرون المعركة الثقافية[4].

ولننظر إلى اللغة المسروقة في الحالة العكسية. فلو أمكن لأنصار كل نمط حياة أن يسرقوا عمدا اللغة الناجحة للأنماط المنافسة، فسوف تقل بشدة درجة التنوع الموجودة في العالم اليوم، وسوف يبدو كل فرد أو جماعة كغيرهم تقريبا. مثل ذلك العالم لن يكون متجانسا فحسب، بل ويصعب التنبؤ به أيضا، لأن القيود على نظم المعتقدات الفردية ستكون محدودة

جدا. إلا أننا جميعا نعرف أناسا، سواء من المقربين شخصيا لنا أو من الشخصيات العامة الذين نسمع عنهم، يمكننا التنبؤ بأفعالهم وأقوالهم لدرجة أننا نستطيع معرفة ما بأذهانهم وما سيقولونه قبل أن يصرحوا به. ونحن نستطيع أن نفعل ذلك لأن القيم والمعتقدات تتماشى معا في هيئة حزم.

وإذا لم يكن من السهل سرقة اللغة واستخدامها بفاعلية، فهل يظل من الممكن للأفراد أن يتبنوا موقفا مغايرا لانحيازهم الثقافي الحاضر دون الانتقال إلى أي من أنماط الحياة الأخرى؟ وجهة نظرنا هي أن اتخاذ موقف لا يتفق مع نمط الحياة في قضية عرضية لا يجعل المرء خائنا لثقافته. لكن لو تعدى المرء الاختلاف العرضي إلى انتهاج نمط مختلف، فإن انتماءه الثقافي يصبح محل شك. فلو شعر الفردي، على سبيل المثال، بأنه يجب أن يكون هناك قدر أكبر من الحماية البيئية ضد سكب الزيت وتقطيع مجموعات الأشجار العتيقة في الغابات، فقد يظل هذا الشخص فردي الهوية. أما إذا وصل إلى مرحلة الانضمام إلى الحركة المناهضة للطاقة النووية، وأصبح غير راض عن إطلاق سراح الكائنات العضوية التى مورست عليها هندسة وراثية إلى البيئة، واعتبر أن تلوث الماء والهواء خطر كبير على الصحة البشرية، وغير ذلك من الأمور، فسوف يصبح من الصعب عليه الاحتفاظ بهويته الثقافية الأصلية.

السبب فيما سبق اجتماعي وفكري. فالانضمام إلى عدد من جماعات البيئة والأمان، على سبيل المثال، يضع ذلك الفردي في احتكاك مع عديد من الذين يشاركونه فقط وجهة النظر المتعلقة باقتلاع الغابات ولكن أيضا يعتنقون مبادئ مناهضة للفردية فيما يتعلق بلوم النظام، والفقر، والبرامج الاجتماعية، والسياسية الخارجية، وكتلة من الأمور الأخرى. وأي إنسان جلس لبعض الوقت في حجرة واحدة مع أناس يختلفون معه ليس فقط في قضية أو اثنتين بل في منظومة واسعة من القضايا، يعرف أن ذلك أمر يصعب احتماله. والشخص الذي يحتمل أن يصبح خائنا لثقافته بسبب محاصرته بين أنماط حياة متنافسة، سوف يشعر بالضغط إما للعودة من حيث جاء، أو أن يصبح شيئا مختلفا تماما.

القيد الآخر على الأفراد يأتي من الطبيعة المترابطة لنظم المعتقدات.

فإذا قبل الفردي اقتراح ضرورة تنظيم صناعة أخشاب الغابات فإن ذلك يعد استثناء على تفضيله للتنظيم الذاتي غير المقيد. ومع ذلك، فإذا تعددت الاستثناءات تصبح القاعدة نفسها في لحظة ما محل تساؤل. أكثر من هذا، فالقول بأن قطع الأشجار بلا قيود أمر سيئ يعني، ولو حتى عن غير قصد، قبول الرؤية المساواتية بأن الطبيعة هشة أساسا، كما يعني وضع الفهم الفردي حول الطبيعة المرنة محل تساؤل. ولو وصل المرء إلى الاعتقاد بأن أقل إزعاج تحدثه يكفي لجعل أمنا الطبيعة تنزل جام غضبها على الكائنات البشرية انتقاما منهم، يصبح من الصعب على المرء أمام نفسه وأمام الغير أن يبرر النظام اللامركزي للتجربة والخطأ الذي تعتمد عليه الحياة الفردية والتنظيم الذاتي. وهكذا، فإن الاعتماد المتبادل للمعتقدات يجعل من الصعب رفض الجزء دون تفكيك الكل.

الذات المتعددة

كثيرا ما نسمع، في المحادثات ومن قراء هذا العمل، أن تصنيفنا للأفراد في خمسة أنماط حياة لا يمكن أن يكون صحيحا، لأن الناس يرون أجزاء من ذواتهم في كل أو معظم هذه الأنماط. وهذا لا يدهشنا، لأننا أيضا نشعر بأن وجودنا ليس حكرا خالصا على نمط حياة واحد. ومع ذلك، فنحن لا نوافق على أن ذلك ينفي صحة تصنيفنا لأنماط الحياة أو النظرية التي يرتكز عليها.

فنظريتنا تؤكد أن الانحياز الثقافي يعتمد على السياق الاجتماعي (والعكس صحيح). وإذا صح ذلك، فسوف نتوقع أن يكون انحياز الفرد متسقا فقط بدرجة اتساق سياقه الاجتماعي. فربما يجد المرء نفسه في منافسة مهلكة مع منافسيه في السوق، وفي علاقات تدرجية في الحياة العسكرية، وفي علاقات مساواتية بالمنزل، بينما يعالج بعض أمور حياته - لنقل عندما يعجز عن اتخاذ موقف - باستسلام قدري. بهذا المعنى، يعتبر كل فرد نظاما في ذاته، برغم أنه بالتأكيد ليس «جزيرة منعزلة بنفسها تماما».

هل نستطيع الذهاب إلى ما وراء الملحوظة التي لا اعتراض عليها، وإن لم تلق ضوءا كبيرا، بأن كل شيء يعتمد على السياق الاجتماعي؟ دعنا

نتخيل حالتين متطرفتين، إحداهما يدرك فيها المرء كل موضوع يلفت الانتباه من خلال الانحيازات الثقافية الخمسة بالتساوي، والأخرى يدرك فيها كل الموضوعات من خلال انحياز ثقافي واحد. في المثال الأول، يصعب معرفة كيف يستطيع مثل ذلك الشخص أن يتصرف على الإطلاق. ومثلما حدث للرجل الذي دارت حوله رواية ديستوفسكي الشهيرة، «مذكرات من تحت الأرض» Notes from the Underground، فإن إثبات كل الافتراضات سوف يكون أمرا متساويا، لدرجة أننا لن نستطيع أبدا حسم أي شيء، في هذه الحالة سنجد أنفسنا مثل لاري سليد Larry Slade في رواية «كوميث، بائع الثلج» The Iceman Cometh، الذي «ولد محكوما عليه بأن يكون واحدا من أولئك الذين يرون كل جوانب المسألة. عندما تصيبك لعنة كتلك، تتضاعف الأسئلة أمامك حتى تجد في النهاية أسئلة بلا أجوبة»)[5].

وفي حالة المرء الذي يرى كل شيء من خلال نفس الانحياز الثقافي، يصعب تصور أن يتعاون مع أي أحد على الإطلاق. وفي عالم مليء بمثل هؤلاء الناس، يستحيل حدوث التحالفات التي تحدثنا عنها بين أنماط الحياة. ولا يعني ذلك أن مثل هؤلاء الأفراد المتطرفين لا يوجدون أحيانا - فالتعصب المتطرف والتردد المزمن هي أمور تحدث بالفعل - ولكنه يعني فقط أن معظمنا يقع أغلب الوقت بين هذا وذاك، بين رؤية كل الأمور من خلال انحياز واحد ورؤية كل أمر من خلال الانحيازات الخمسة.

أما وقد عرفنا أن الأفراد يجدون أنفسهم في سياقات اجتماعية مختلفة فيما يتعلق بالأمور المختلفة في حياتهم، فإن السؤال الشائق هو كيف يتغلبون على هذا الموقف. هل يوجد قيد من أجل الاتساق لدى الأفراد، أم أن الأفراد هم الذين يقسمون أنماط الحياة المتنافسة؟ إن التحدي الذى تواجهه الدراسات القادمة هو تحديد الظروف التي يكون فيها أحد الأمرين أرجح من الآخر.

قد نتوقع أن الأفراد سوف يبذلون جهودا بارزة لتحقيق الاتساق في بيئتهم الاجتماعية، هذا النزوع نحو الاتساق هو الذي يفسر لماذا لا يتوزع الناس عشوائيا في السياقات الاجتماعية. فغالبا ما يبحث الأفراد عن علاقات اجتماعية ملائمة لانحيازهم المفضل ويتجنبون تلك العلاقات التي لا يشعرون براحة فيها. وعلى سبيل المثال، فإن «عضو التحالف المحاري

Clamshel Alliance، وهو منظمة يعتمد القرار فيها على رضاء الجميع، ليس من المحتمل أن يتطوع للخدمة في القوات المسلحة، حيث تنزل القرارات فيها من قبل أولئك القابعين على قمة التدرج الهرمي. ومثال آخر، حاول عديد من الإلغائيين الجاريسونيين تحقيق الانسجام في سياقهم الاجتماعي، عن طريق الانسحاب من الكنائس التي كانت منظمة على نحو تدرجي والتحول بعلاقاتهم العائلية إلى الاتجاه المساواتي[6]. وعلى نحو مماثل، يشير هاري إيكشتين في كتابه «نظرية الديمقراطية المستقرة» إلى أن الأفراد المعتادين على العلاقات السلطوية في المنزل ومحل العمل، ربما يجدون أنفسهم أغرابا لا يعرفون كيف يتصرفون في نظام سياسي ديمقراطي[7].

ومع ذلك فالانسجام هو مجرد اتجاه، وليس محطة النهاية.. وكما أشار جون إلستر، «ربما تتعايش المعتقدات المتناقضة في سلام لفترة طويلة، إذا كانت تتعلق بمجالات حياة مختلفة»[8]. وهكذا، على سبيل المثال، لم يشعر رجل الأعمال الإسكتلندي من القرن الثامن عشر بأي تضارب في تبنيه للمبادئ الفردية التنافسية في علاقاته مع أقرانه بالسوق، بينما كان يؤيد منظومة علاقات شديدة الخضوعية والتدرجية في الحياة المنزلية. وعلى نحو مماثل، لم يكن صعبا على العديد من المواطنين في السنوات الأولى للجمهورية الأمريكية أن يوفقوا بين إصرارهم على علاقات سياسية مساواتية بين البيض واسترقاقهم للسود[9]. هذا «التقسيم للذات» يعتبر أداة مهمة يتغلب بها الأفراد على سياقاتهم الاجتماعية المتعددة[10].

قد يأتي تقسيم الانحيازات نتيجة لفشل الفرد في إدراك التناقضات بين الانحيازات المتنافسة (وهو ما يسميه روبرت لين Robert Lane «فهم بلا تذوق»[11]، أو من خلال اعتقاد إيجابي بأن الانحيازات المختلفة في المجالات المختلفة أمر مفيد. وهكذا، على سبيل المثال، ربما يشعر رجل الأعمال الإسكتلندي أن فرض القيود في المنزل قد يعزز قدرته التنافسية في السوق، أو ربما لا يجد ببساطة أي توتر بين سلوكه مع زوجته على نحو معين وسلوكه مع أقرانه في السوق على نحو مغاير. وبالمثل، ربما لم يجد الأمريكيون الأوائل أي تضارب بين التعامل مع السود على نحو معين ومع البيض على نحو مغاير (ربما لأنهم اعتقدوا أن السود ليسوا آدميين)، أو ربما شعروا بأن استعباد السود يساعد على دعم العلاقات المساواتية بين البيض.

لكن برغم كل وسائل تقسيم واستبطان الانحيازات، فإن معظم الأفراد يجدون أنفسهم فعلا يسكنون نمط حياة واحدا أكثر من غيره. وكما في فاوست Faust جوته [يقصد الشاعر الألماني]، ربما توجد أكثر من روح واحدة بين ضلوع الفرد، ولكن الانتماءات المتنافسة لا تقسم بالتساوي بين أنماط الحياة الممكنة، وإلا لما استطعنا تعليل النمطية والتنبئية التي يلاحظها المرء في الأمور الإنسانية. كما أن النزوع نحو الاتساق لا يقضي تماما أبدا على التنوع في السياقات الاجتماعية للمرء وتفضيلاته. ويعد هذا التشابك في السياقات الاجتماعية سببا لإمكانية تعاون الأفراد مع أنصار الأنماط الحياتية الأخرى. يقودنا ذلك مباشرة إلى سؤالنا التالي : كيف يتواصل أنصار الأنماط المختلفة مع بعضهم البعض؟

كيف يتواصل أنصار أنماط الحياة المتنافسة؟

إذا كان صحيحا أن أنماط الحياة الخمسة هي طرق متمايزة جوهريا في إدراك العالم، فكيف يتأتى لأنصار هذه الأنماط المتنافسة أن يتواصلوا مع بعضهم البعض؟ وإذا كانت هناك أسس عقلانية متعددة، فكيف يستطيع الأفراد الذي يتصرفون في إطار عقلاني معين أن يتعقلوا ما يقال في إطار عقلانية أخرى؟ وكيف يستطيع الأفراد من أنماط حياة مختلفة أن يصلوا إلى اتفاق على الإطلاق، أو حتى يتفقوا على ما لا يتفقون حوله، إذا كان ما يعتبرونه برهانا يختلف بين الأنماط المتعارضة؟

نبدأ بملاحظة أن التواصل بين الثقافات المتنافسة أمر حادث فعلا. فالأنثروبولوجيون، كما يشير إرنست جلنر Ernest Gellner، لا يعودون من أماكن غريبة ونائية، ولا يقولون إن مفاهيمهم غريبة جدا لدرجة أنها يستحيل أن تصف أو تفسر شيئا مما يفعله السكان الأصليون. ويوحي جلنر أنه برغم ما يسمعه المرء من فشل جزئي في الفهم، فإن الجدير بالملاحظة هو أن الأنثروبولوجيين والرحالة قد نجحوا بشكل مدهش، في مجموعهم، في تفسير الثقافة «أ» بلغة الثقافة «ب»[12]. فإذا اتفقنا على أن الناس يتواصلون (وإن كان على نحو غير تام) مع أولئك الذين يعيشون بطريقة مختلفة تماما، إذن فالسؤال هو : ما الذي يجعل هذا التواصل ممكنا؟

لقد توجه آلاسدير ماكينتاير Alasdair MacIntyre في كتابه الأخير

«عدالـة مـن؟ وأي عقـلانية»؟ Whose justice Which Rationality?
مباشرة إلى هذا السؤال، حيث وافق ماكينتاير على افتراض النسبيين بأنه «لا يوجد أرض صلبة، ولا مجال للبحث، ولا مجال للوصول في عمليات تطوير، وتقييم، وقبول، ورفض الحجة المسببة بمعزل عما يطرحه تقليد معين أو آخر» . لكنه يذهب بعد ذلك إلى الجدال بأنه «ذلك لا يعني أن ما يقال في تقليد معين لا يسمح أن ينصت إليه من جانب أولئك الذين ينتمون لتقليد آخر»(13) . كيف يتأتى، إذن، لأنصار تقاليد مختلفة (أو لنقل، أنماط حياة مختلفة) أن يتعقلوا ما يقال في التقاليد المنافسة؟

بالنسبة لمن يتواصلون لأول مرة، كما يؤكد ماكينتاير، فإن كل التقاليد تتفق على إضفاء قوة معينة على المنطق سواء في النظرية أو التطبيق وإلا لما استطاع أنصارها أن يختلفوا بالطريقة التي يختلفون بها»(14) . وبالطبع فإن الاتفاق على قواعد المنطق (عدم التناقض، مثلا) ليس كافيا لحل الاختلافات بين التقاليد، لكنه يقدم أساسا للتواصل حول الأمور المختلف عليها.

وفي مواجهة أولئك النسبيين الذين قد يصرون على أنه لما كان كل تقليد «يطرح معاييره الخاصة للتبرير العقلاني، فلابد أن نلتزم بتلك المعايير عند إثباته»(15)، يؤكد ماكينتاير أن قابلية تقليد ما للنماء تتوقف على كل من اتساقه الداخلي وفاعليته الخارجية. فعندما يواجه أنصار التقاليد المختلفة تحديات خطيرة، يسميها ماكينتاير «أزمات معرفية»(16) ونصفها نحن بأنها فشل متراكم في تلبية التوقعات المولدة داخليا، لابد لمواجهتها من مفاهيم وممارسات جديدة تظل، كما جادل كاردينال نيومان Cardinal Newman، في كتابه «دراسة حول تطور المبدأ المسيحي»(17) An Essay on the Development of Christian Doctrine، متسقة مع التطور التاريخي للتقليد نفسه. «وعلى أساس درجات الكفاية أو عدم الكفاية في الاستجابة للأزمات المعرفية»، كما يشير ماكينتاير، يتوقف صدق التقاليد من عدمها»(18) . فالمفارقات المستمرة، كما حاولنا إثباته في الفصل الرابع، عندما تقترن بظهور بدائل واعدة، تشجع الأفراد على إعادة النظر في التزامهم بنمط الحياة وتجبرهم على البحث عن أنماط منافسة تقدم تفسيرا أفضل للأحداث.

وهكذا، فالقول بأن البحث في التقاليد لا يكون من خارجها لا يعني أن

التقاليد غير قابلة للدحض أو أنها لا تتأثر بالنقد الآتي من خارجها فكل تقليد، كما يشير ماكينتاير، يمكن تقييمه ونقده من وجهة نظر منافسيه. ولذلك يتجنب ماكينتاير الوقوع في الهفوات الزلقة للنسبية عن طريق افتراضه بأن الفرد ينشط في تمحيص التقاليد التي تتعايش حوله، وأن كل فرد يجب أن :

يختبر جدليا كل الأطروحات التي يقدمها له كل تقليد منافس، وفي ذات الوقت يدنو من هذه الأطروحات لكي يختبر جدليا تلك الحجج والإجابات التي عرضت على المحاورين. مثل ذلك الشخص يجب أن يندمج في الحوارات بين التقاليد، حتى يتعلم كيف يستخدم مقولة كل منها لكي يصف ويقيم التقاليد الأخرى بأدواتها[19].

وربما نضيف لما سبق أن التواصل بين أنماط الحياة (أو التقاليد في لغة ماكينتاير) أصبح أكثر يسرا بسبب محدودية عددها. ولو كانت الأطر المرجعية لا محدودة (بحيث يكون لكل أمة، وجماعة عرقية، وفرد، عقلانية خاصة)، لما أمكن فعلا قهر موانع التواصل بين الأفراد من الأنماط المختلفة. وإذا لم نسمع أبدا نفس الحجة مرتين، يصعب علينا على الإطلاق فهم أي شخص من خارج إطارنا المرجعي. ولكن لأن الانحيازات المختلفة تنحصر في عدد قليل، نجد أن الأفراد يتلقون نفس الحجج مرات ومرات. فالاحتكاك المتكرر مع عقلانيات ومعتقدات أنماط الحياة المتنافسة يساعد الأفراد على تفهم كثير مما يقال في داخل تلك الأنماط. وهكذا فما لدينا (ولدى ماكينتاير أيضا) هو نظرية حول النسبية المقيدة، ليس فقط بمعنى أن كل نمط حياة مقيد بالعالم الواقعي (والقواعد الأولية للمنطق)، ولكن أيضا بالمعنى الحيوي للكلمة، أي أن الأنماط المختلفة لتنظيم الحياة الاجتماعية محدودة العدد تماما.

كذلك فإن اختبار كل نمط حياة (أو تقليد) عن طريق القواعد التي تطرحها الأنماط الأخرى يشكل أساسا لنظرية نقدية حقيقة. ونلاحظ أن كثيرا من الدراسات التي تحمل عنوان «نظرية نقدية» هي في الحقيقة نقدية لواحد فقط من أنماط الحياة، ألا وهو الرأسمالية الليبرالية. وعلى سبيل المثال، فإن زعم هابرماس[20] Habermas بأن موقف الخطاب المثالي يتطلب إمكانية متساوية في الوصول إلى الموارد وحيازتها، يعطي للمساواتية

موقفا متميزا «وينفي شرعية التدرجية، والفردية، والقدرية. ونحن نصر على أن النظرية النقدية الجديرة بذلك الوصف يجب أن تكون نقدية لكل الانحيازات. يوضح ماكينتاير (ونحن نتفق معه) أنه من الممكن لأنصار كل نمط حياة أن ينتقدوا الأنماط الأخرى، وأن يعني المهتمون بسماع تلك المجادلات. فلا يوجد نمط حياة متسام على، أو أعظم من، كل الأنماط الأخرى في جميع المجالات، ولكن هناك إمكانية للنقد المتبادل لا يتنزه عنها أي نمط حياة. وإذا كان الانحياز أمرا لا يمكن تجنبه، فإن الفشل في معرفة الانحيازات ليس كذلك.

ما تهمله نظرية الثقافة

هل نظرية الثقافة دواء تفسيري، أو عقار عالمي شاف لكل المشكلات، مثل طب الدجالين؟ «لا يوجد أي تصرف خاطئ»، كما يعلق كليفورد جيرتز Clifford Geertz (بقدر من السخط، وقدر من الإعجاب)، ولكن يقال إن ذلك التصرف يرجع إلى أو يستخدم لخدمة انحياز ثقافي ما[21]. لقد تعددت تطبيقات نظرية الثقافة لتفسير أمور مختلفة، بداية بأساليب حفظ الطعام[22]، إلى سبب ومضمون ما تغفل عنه المؤسسات[23]، إلى سلوكيات الأنواع المختلفة من المجرمين[24]، إلى كيفية معالجة علماء الحساب للنتائج الشاذة[25] ولكننا نعتبر أن ما سبق هو مجرد طموح مفرط، وليس تحقيقا لمبدأ مهم في البحث العلمي بطرح فرص متزايدة للتكذيب.

ومع ذلك، فهناك بالتأكيد موضوعات لا تتعرض لها نظرية الثقافة. افترض، على سبيل المثال، أن سيلا من الماء ينجرف نحونا، فمن المفترض ألا نلجأ لنظرية الثقافة لتخبرنا أن نهرب من أمامه، حيث تكفي الغريزة البشرية في حفظ الذات للقيام بذلك. ولكن هل هذا هو كل شيء؟ لا ننسى أن نظرية الثقافة، حتى في ذلك المثال المتطرف حيث يرجح أن يتفق الجميع على حقيقة الخطر، تلعب دورا مهما في تفسير السلوك. إنها قد تخبرنا لماذا يتبنى بعض الأفراد موقف «أنا ومن بعدي الطوفان»، بينما يدافع آخرون عن مبدأ «النساء والأطفال أولا»، أو «اتبع القائد»، بينما لا يزال آخرون يقولون «لا فائدة من كل هذا، سوف أبقى هنا»[26].

إن السمة المميزة لنظرية الثقافة هي أنها نظرية للتوازنات المتعددة.

فبدلا من افتراض توازن مثالي وجيد، كما في حالة النظريات التي تجعل النجاة أو تعظيم المنفعة معيارا للاختيار الفردي، تصر نظرية الثقافة على أن هناك خمسة حلول مقبولة وعقلانية لكل مشكلة، وعلى غرار بارسونز وشيلز، فنحن لا نسأل «عما يكافح من أجله (الفاعل الفردي) لكي يبقى ككائن عضوي.. (ولكن) ما الذي يكافح هذا الفاعل من أجله (و) ما هي النتائج التي قد التزم هذا الفاعل بها من خلال انتقائه للاختيارات؟»[27]. إن ما نعتبره مجالا لنظرية الثقافة هو تفسير كيفية اختيار الناس لأساليب حياتهم (والنتائج التي تترتب على تلك الاختيارات).

إن ما يعتبر عقلانيا من الناحية الثقافية قد يتصادم مع (بل وحتى يتسبب في خسارة) المصلحة الذاتية الفردية. انظر، على سبيل المثال، إلى الشركة التي تسعى للحصول على دعم حكومي، وهي بذلك تقوي نفسها على حساب إضعاف الفردية التنافسية. كذلك فإن مبدأ «ليس في ساحتي» وما حول موقع التسهيلات محتملة الخطورة، ربما يكون مثالا آخر على المصلحة الذاتية التي تتجاوز الانحياز الثقافي. ولكن خشية أن نسلم بأمور كثيرة، نسارع بإضافة أن تقرير ما يعد مصالح ذاتية هو غالبا مهمة صعبة للغاية. فتقرير ما إذا كانت الطاقة النووية تهدد سلامة المرء، على سبيل المثال، يعتمد على إدراك المرء للمخاطرة، وهو ما يعتبر بدوره وظيفة لانحيازه الثقافي[28]، بعبارة أخرى، فإن نظرية الثقافة لا تنكر إعمال المصلحة الذاتية كحافز للمرء، ولكنها تصر على التساؤل حول كيف يتوصل الأفراد إلى تحديد موقع مصالحهم[29].

وحيثما تثور اختلافات داخل الأمة الواحدة حول مدى الخطر أو السياسة العامة المناسبة، فإنه من الواضح أن نظرية الثقافة (وبسبب انتباهها إلى أنماط الحياة المتنافسة داخل البلد الواحد) مرشحة كإطار تفسيري واعد. ولكن ماذا عن تلك المواقف التي يتم فيها الاتفاق على السياسات أو تسود فيها نفس مدركات الخطر عبر أنماط الحياة المختلفة؟ هل تستطيع نظرية الثقافة تعليل مثل تلك الاتفاقات، أم يتحتم على النظرية أن تستخف بالتعاون من أجل الحديث عن الصراع؟

إننا نعترف بأن نظرية الثقافة، بسبب التعددية الجوهرية في أنماط الحياة، تبدو وكأنها تميل لمصلحة تفسير الأمور المتباعدة أكثر من الأمور

المتقاربة. ولكن نظرية الثقافة لا تعجز عن تفسير التقارب بين مواقف أنماط الحياة المتنافسة حول قضايا السياسة العامة، ذلك أن أنصار أنماط الحياة المختلفة غير مضطرين إلى الاتفاق على غايات نهائية حتى يتفقوا حول قضايا محددة. والتقارب في المواقف حول الأمور السياسية قد يتحقق من خلال التشابك، والاستكمال والتكامل.

إن التشابك بين الأبعاد أو المشاركة فيها يعتبر إحدى الوسائل التي تفرز تفضيلات سياسية متشابهة بين أنصار أنماط الحياة المتنافسة، فالمساواتيون والفرديون، على سبيل المثال، يتميزون بضعف قيود الشبكة، مما يجعلهم بالتالي ميالين للاتفاق فيما بينهم على ضرورة معارضة القوانين الحكومية التي تنظم الأخلاقيات الفردية. ولأن التدرجيين والمساواتيين يتميزون بقوة بعد الجماعة، فربما يتفقون على نظم إعادة التوزيع، سواء لإظهار اهتمام الرتب الأعلى بالرتب الأدنى بالسنبة للتدرجيين، أو لتقليل ما يعتبر اختلافات غير جائزة بين الناس في القوة والدخل بالنسبة للمساواتيين.

كذلك فمن الممكن حدوث تقارب في التفضيلات السياسية بين أنماط الحياة التي تكمل بعضها البعض، فعلى سبيل المثال، ينجذب كل من التدرجيين (جماعة قوية، شبكة قيود ضعيفة)، والفرديين (جماعة ضعيفة، شبكة قيود ضعيفة)، نحو رؤية إيجابية نسبيا لمسألة الإبداع التقني، فالفرديون ينظرون إلى التقنية كأداة لتوسيع الفرصة، بينما يعتبرها التدرجيون طريقة لتحقيق الوعد بحياة أفضل إذا ما اتبعنا الخبراء والإجراءات التي تقرها تلك الطريقة.

وهناك كذلك مناسبات، ليست نادرة، يتفق فيها أنصار كل أنماط الحياة الثلاثة النشطة حول نفس السياسة لأسباب مختلفة، هذه الحلول التكاملية (كما سمتها ماري باركر فولت Mary Parker Follett في مطلع هذا القرن) تحتاج إلى قيادة مبدعة، المثال الجيد على ذلك هو التقارب الذي حدث حول الإصلاح الضريبي لعام 1986 في الولايات المتحدة، بين كل من المساواتيين الذين أرادوا استثناء ملايين من محدودي الدخل من قوائم الضرائب، والفرديين الذين فضلوا تخفيض الضرائب لمعادلة ساحة العمل الاقتصادي، والتدرجيين الذين تمنوا شرعية جديدة لقانون الضرائب[30]. وهكذا فإن نظرية الثقافة لا تتنبأ بأن أنصار كل نمط حياة يجب أن ينتهوا

إلى تفضيلات سياسية متمايزة تماما، ولكن بالأحرى سوف تكون الغايات النهائية التي تحدد طريقة صنع السياسة مختلفة لدى كل من أنماط الحياة.

كما أن ادعاء نظرية الثقافة بالعالمية ـ بمعنى أنه بصرف النظر عن الظروف المادية أو التقنية للناس، أو موقعهم الجغرافي، أو زمانهم التاريخي، فإن أهدافهم يمكن اشتقاقها من انحيازاتهم المغروسة اجتماعيا ـ «لا يعني» أن التاريخ ليس له صلة بالموضوع، بل إن العكس هو الصحيح، فالتاريخ وحده هو الذي يخبرنا: أي من وسائل أو أدوات السياسية يكون متاحا وأي منها سوف يعتبر، من واقع خبرة هؤلاء الناس، ملائما لظروفهم. فبعد الثورة الأمريكية، على سبيل المثال، اعتقد النشيطون من ذوي الميول المساواتية ـ المناهضون للفيدرالية، الجيفرسونيون، والجاكسونيون ـ أن الحكومة المركزية كانت مصدرا لعدم المساواة المصطنعة. ومثلما كان يحدث في المنازعات بين حزب الملك وحزب الأمة في إنجلترا، اعتقد هؤلاء أن القوة التنفيذية سوف تسخر لتقويض الحكم الجمهوري، ولذلك عملوا على إبقاء الحكومة المركزية صغيرة وضعيفة[31]. أما اليوم، وبعد مجيء الثورة الصناعية والرأسمالية السائدة، نجد أن خلفاءهم الثقافيين، وهم الديمقراطيون الليبراليون، يعتقدون، في ظل ظروفهم المختلفة تماما وقراءتهم للتاريخ، أن الحكومة المركزية هي بمنزلة (أو، على الأقل، يمكن أن تكون) أداة لتقليل عدم المساواة، وبرغم أن أهداف المساواتيين ظلت كما هي عبر الزمن ـ تقليل الاختلافات ـ إلا أن الوسائل التي يتبنونها لتحقيق تلك الغاية تختلف في ظل الظروف التاريخية المتغيرة.

من دون النظرية لا يتحدث التاريخ، ومن دون التاريخ تكون النظرية بكماء، كذلك فإن الانحيازات الثقافية لا تعرف شيئا اسمه حدث تاريخي خاص، وكما أن العالم الطبيعي يعرف المبادئ التي تحكم الظواهر، إلا أنه سيخطئ لو قال كم ورقة شجر سوف تسقط في العاصفة التالية[32]، كذلك يستطيع منظرو الانحيازات الثقافية ذكر المبادئ ـ أي أن الناس سوف يحاولون دعم نمط حياتهم ـ لكنهم لن يستطيعوا، مع غياب المعلومات حول الموقف التاريخي، التنبؤ بالوسائل، كأدوات السياسة مثلا، التي سوف تستخدم لتحقيق ذلك الهدف.

فالانحيازات الثقافية تستبعد مسارات فعل معينة باعتبارها غير متطابقة

مع نمط الحياة، لكنها لا تقدم بالضرورة بديلا محددا [33]. فالنظرية تساعدنا، على سبيل المثال، على التنبؤ بأن الأتباع المساواتيين لن يقبلوا القيادة القوية العلنية، وأن معرفة شخصية القائد هي فقط التي يمكن أن تخبرنا بأي من الخيارات الممكنة سوف يتم انتقاؤه ـ هل مثل قيادة توماس جيفرسون التي تختفي وراء الكواليس، أم قيادة أندريو جاكسون التي اعتمدت على التعبئة المباشرة للجماهير ضد عدم المساواة.

لقد تعمدنا أن يكون تصنيف الشبكة ـ الجماعة بمنزلة إطار يسعفنا مؤقتا في القياس. إنه لا يهدف إلى تجميع كل التفصيلات المهمة والمحددة حول البيئة الاجتماعية لفرد ما، ولكن بالأحرى رسم صورة عامة يمكن، بفضل عدم اتسامها بالدقة التفصيلية، مقارنتها بغيرها من الصور التي تأتي من ظروف تاريخية مختلفة عموما، وحاشا لنظرية الثقافة أن يكون هدفها إعفاء الباحث من دراسة تقلبات التاريخ، بل إنها تقدم لنا سببا لملاحظة التاريخ (والأكثر عونا، الأجزاء التي نلاحظها في التاريخ) من خلال إظهار تلاؤم الماضي مع الحاضر.

أمام الدور المهم الذي لعبته ظروف تاريخية محددة، ربما يبدو زعمنا بعالمية انطباق نظرية الثقافة وكأنه غير جائز أو على الأقل مبالغ فيه[34]. والزمن وحده هو الذي سيقرر ما إذا كانت الكفاءة أم التفسير هو الذي سيتقدم على نحو أسرع، ووجهة نظرنا هي أن معرفة كيف يختار الناس العيش مع الآخرين تسمح للمرء بتفسير الكثير من السلوك البشري، سواء كان في مدينة إيطالية في القرن الثالث عشر[35]، أو في أمريكا في القرن الثامن عشر، أو في الصين في القرن العشرين.

إن حجم السلوك في مجال معين والذي يمكن تفسيره بالعودة إلى نظرية الثقافة هو مسألة إمبريقية لا يمكن حسمها بإصدار الأوامر، وإذا كانت جدوى نظرية ما تقاس فقط من خلال عائدها الإمبريقي وقابليتها للمقارنة مع النظريات المنافسة، فلماذا، كما قد يتساءل القارئ، لم نفعل ذلك هنا، بعيدا عن التوضيحات العديدة التي قدمناها؟ ونحن نجيب قائلين، لأن تقديرنا الاستراتيجي يقضي بأولوية عرض النظرية في هذه المرحلة. وكفى لهذا الكتاب كل ذلك العناء. إلا أن الببليوجرافيا الواردة في نهاية الكتاب تقدم بعض الإشارة حول نطاق تطبيق النظرية، ودون شك، فإن

النقد سوف يساعد على تحسين العديد من التطبيقات التي تجرى الآن والتي نتوقع إجراءها في المستقبل.

ولكن ما الذي يعد دليلا ضد نظريتنا؟ على أسوأ تقدير، فهو إظهار أن القيم لا تتقيد كثيرا بالعلاقات المؤسسية، ولو كان نفس الانحياز الثقافي ينمو في سياقات اجتماعية متباينة، أو على العكس من ذلك، أن الانحيازات المتباينة توجد في سياقات اجتماعية متشابهة، إذن لضعف إيماننا في نظرية الثقافة على نحو خطر. ولو وجدت دراسة تؤكد، على سبيل المثال، أن المعتقدات حول الطبيعة البشرية أو المادية ضعيفة أو منعدمة الصلة بكيفية تنظيم الناس لحياتهم، لوضعت الافتراضات الأساسية للنظرية محل تساؤل. ومن خلال توليدها لمقترحات من أجل مشروعات بحثية يمكن عن طريقها اختبار صحتها، وكذلك طرحها لافتراض يمكن من خلاله مسح ونقد ومقارنة الاتجاهات النظرية الكبرى في العلم الاجتماعي، تقوم نظرية الثقافة بما يجب على النظريات أن تفعله.

الهوامش

(1) Robert Brown, Explanation in Social Science (Chicago: Aldine, 1963), 169; emphasis in original.

(2) Mary Douglas, "Notes and Queries About Analysis of Cultural Bias," typescript.

(3) انظر : Aaron Wildavsky, "The Soviet System." in Wildavsky, ed., Beyond Containment, Altemative American Policies Toward the Soviet Union (San Francisco: Institute for Contemporary Studies, 1983), 25-38.

(4) Richard Ellis and Aaron Wildavsky, Dilemmas of Presidential Leadership: From Washington Through Lincoln (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1989). 118-20. Also see Major L. Wilson, "The Concepts of Time and the Political Dialogue in the United States, American Quarterly, 1967, 619-44, esp. 644; and Rush Welter, The Mind of America, 1820-2860 (New York: Columbia University Press, 1975), esp. 193-95.

(5) Eugene O'Neill, The Iceman Cometh (New York: Vintage, 1957).30

(6) انظر : Lewis Perry, Radical Abolitionism: Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought (Ithaca: Cornell University Press, 1973); and Blanche Glassman Hersch, The Slavery of Sex: Feminist Abolitionists America (Urbana: University of Ilinois Press, 1978).

(7) Harry Echstein, Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway (Princeton: Princeton University Press, 1966), Appendix B.

(8) Jon Elster, ed., The Multiple Self (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).4.

(9) انظر : Edmund S. Morgan, American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Freedom (New York: Norton, 1975); and George M. Fredrickson, White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History (New York: Oxford University Press, 1981), 1981).

(10) أخذت العبارة من : Alasdair MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality? (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988), 397

(11) Robert E. Lane, Political Ideology (New York: Free Press, 1962).

(12) Ernest Gellner, "Relativism and Universals," in Martin Hollis and Steven Lukes, eds., Rationality and Relativism (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 185.

(13) Maclntyre, Whose Justice? 350

(14) Ibid., 451

(15) Ibid., 364.

(16) Ibid., 361. Also see Alasdair MacIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science," in Gary Gutting, ed., Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980),

54-74.

(17) John Henry Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine (Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin Books, 1974).

(18) MacIntyre, Whose Justice? 366.

(19) Ibid., 398.

(20) انظر مثلا : Jurgen Habermas, Legitimation Crisis (Boston: Beacon Press, 1975), and Communication and the Evolution of Society (Boston: Beacon Press, 1979).

(21) Clifford Geertz, "The Anthropologist at Large," New Republic, May 25, 1987, 34, 36-37.

(22) Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology (London: Barrie and Rochliff, 1970).

(23) Mary Douglas, How Institutions Think (Syracuse: Syracuse University Press, 1986).

(24) Gerald Mars, Cheats at Work : An Anthropology of Workplace Crime (London: Allen and Unwin, 1982.

(25) David Bloor, "Polyhedra and the Abominations of Liviticus: Cognitive Styles in Mathematics," in Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of perception (London: Routledge and Kegan Paul, 1982). 191-218.

(26) نحن ندين بهذا لـ Dennis Coyle. كذلك هناك مثال مشابه في :

Douglas, How Isutitiutions Think, 7-8.

(27) Talcott Parsons and Edward A. Shils, Toward a General Theory of Action (Cambridge: Harvard University Press, 1951) 63.

(28) Kenneth Boulding in "Toward the Development of a Cultural Economics," Social Science Quarterly,1974, 267-84.

(29) Michiel Schwarz and Michael Thompson, "Beyond the Politics of Interest," and Karl Dake and Aaron Wildavsky, "Comparing Rival Theories of Risk Perception,".

(30) انظر : Dennis Coyle and Aaron Wildavsky, "Requisites of Radical Reform: Income Maintenance Versus Tax Preferences," Journal of Policy Analysis and Management 7,1 (Fall 1987): 1-16.

(31) انظر : Lance Banning, The Jeffersonian Persuasion (Ithaca: Cornell University press, 1978); and Aaron Wildavsky, "Industrial Policies in American Political Cultures," in Claude E. Barfield and William A. Schambra, eds., The Politics of Industrial Policy (Washington D. C: American Enterprise Institute, 1986). 15-32.

(32) May Brodbeck,: "On the Philosophy of the Social Sciences," in John O'Neill, ed., Modes of Individualism and collectivism (London: Heinemann, 1973).

(33) حول منطق ذلك النمط التفسيري الذي تؤدي فيه عملية سببية معينة إلى تقييد البدائل إلى منظومة ما ممكنة، بينما تؤدي عملية أخرى إلى الانتقاء بين البدائل، انظر :

Arthur L. Stinchcombe, Constructing Social Theories (New York: Harcourt, Brace & World, 1986), 196-98.

(34) تتضح عدم الثقة هذه خصوصا بين الأنثروبولوجيين المعاصرين الذين يبدو أنهم استسلموا لمقولة «الأنثروبولوجيا الوصفية كفن». انظر لمحة عن حياة كليفورد جيريز في :

John Horgan in Scientific American, July 1989, 28-31

(35) Carolyn Webber And Aaron Wildavsky, A History of Taxation and Expenditure in the Western World (New York: Simon and Schuster, 1986).

ببليوجرافيا

Bloor, David. "Polyhedra and the Abominations of Leviticus: Cognitive Styles in Mathematics." British, Journal for the History of Science 11, 39 (1978): 245-72. Reprinted in Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception. London: Routledge and Kegan Paul, 1982, 191218.

_____. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. London: Macmillan, 1983.

Bloor, David, and Celia Bloor. ''Twenty Industrial Scientists: A Preliminary Exercise." In Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception. London: Routledge and Kegan Paul, 1982, 83-102.

Caulkins, Douglas. "Networks and Narratives: An Anthropological Perspective for Small Business Research." Scottish Enterprise Foundation Occasional Paper no. 01/88. University of Stirling, Scotland. January 1988.

_____. "Is Small Still Beautiful? Images of Success Among Scotland's High Technology Entrepreneurs." Central States Anthropological Society, St. Louis, March 25, 1988.

_____. "From Coal Tips to Silicon Chips: Entrepreneurship and Technology Transfer in England's Industrial Northeast." American Anthropological Association Meetings, Phoenix, November 18, 1988.

Douglas, Mary. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

_____. Natural Symbols: Explorations in (Cosmology London: Barrie and Rockliff, 1970.

_____. Implicit Meanings: Essays in Anthropology. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.

_____. "Cultural Bias." London: Royal Anthropological Institute, Occasional Paper no. 35, 1978. Reprinted in Douglas, In The Active Voice. London: Routledge and Kegan Paul, 1982, 183254.

_____. Risk Acceptability According to the Social Sciences. New York: Russell Sage Foundation, 1985.

_____. How Institutions Think. Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

_____. ed. Essays in the Sociology of Perception. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

Douglas, Mary, and Jonathan L. Gross. "Food and Culture: Measuring the Intricacy of Rule Systems." Social Science Information 20 (1981): 1-35.

Douglas, Mary, and Baron Isherwood. The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption. London: Allen Lane. 1979.

Douglas, Mary, and Aaron Wildavsky. Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental/ Dangers. Berkeley: University of California Press, 1982.

Ellis, Richard, and Aaron Wildavsky. Dilemmas of Presidential Leadership: From Washington Through Lincoln. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1989.

_____. “A Cultural Analysis of the Role of Abolitionists in the Coming of the Civil War.” Comparative Studies in Society and History 31, 1 (1990): 89-116.

Gager, John G. “Body-Symbols and Social Reality: Resurrection, Incarnation and Asceticism in Early Christianity.” Religion 12 (1982): 345-63.

Gross, Jonathan L. “A Graph-Theoretical Model of Social Organization.” Annals of Discrete Mathematics 13 (1982): 8188.

Gross, Jonathan, and Steve Rayner. Measuring Culture: A Paradigm for the Analysis of Social Organization. New York: Columbia University Press, 1985.

Isenberg, Sheldon R., and Dennis E. Owen. “Bodies, Natural and Contrived: The Work of Mary Douglas.” Religious Studies Review 3 (1977): 1-17.

Johnson, Branden B. “The Environmentalist Movement and Grid/Group Analysis: A Modest Critique.” In Branden B. Johnson and Vincent T. Covello, eds., The Social and Cultural Construction of Risk. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1987, 14775.

McLeod, Katrina C.D. “The Political Culture of Warring States in China.” In Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception. London: Routledge and Kegan Paul, 1982, 132-61.

Malecha, Gary Lee. “Understanding Agrarian Fundamentalism: A Cultural Interpretation of American Populism.” Paper delivered at the 1988 Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington, D.C., September I -4, 1988.

Malina, Bruce J. The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology Atlanta: John Knox Press, 1981.

_____. Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation. Atlanta: John Knox Press, 1986.

Mars, Gerald. Cheats at Work An Anthropology of Workplace Crime. London: Allen and Unwin, 1982.

Mars, Gerald, and Valerie Mars. “Classifying Cuisines: Epicures, Isolates, Messmates and Cultists.” In Proceedings of the Oxford Food Symposium 1985: Cooking Science. Lore and Books. London: Prospect Books, 1986.

_____. “Taste and Etiquette in the Victorian Household.” In Proceedings of the Oxford Food Symposium 1987: In Taste. London: Prospect Books, 1988.

Mars, Gerald, and Michael Nicod. The World of Waiters. London: Allen and Unwin, 1983.

Mars, Valerie. “Classifying Cooking Oils: The Boundaries Between Epicures, Isolates, Messmates and Cultists.” In Proceedings of the Oxford Food Symposium 1986. The Cooking Medium. London: Prospect Books, 1987.

_____. “Some Reasons Why There Was a Change from a Service à la Française to Service à la Russe in 19th Century England.” Second International Food Symposium, Istanbul, 1988.

Neyrey, Jerome H. “Body Language in I Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and the Apostles.” Semeia 35 (1985): 129-70.

_____. “The Idea of Purity in Mark’s Gospel.” Semeia 35 (1985): 91128.

Olroyd, David. “By Grid and Group Divided: Buckland and the English Geological Community in the Early 19th Century.” Annals of Science 41 (1984): 383-93.

Pagels, Elaine. “The Polities of Paradise: Augustine’s Exegesis of Genesis 1-3 Versus that of John Chrysotom.” Harvard Theological Review 78 (1985): 67-79.

Rayner, Steve. “The Classification and Dynamics of Sectarian Forms of Organization: Grid/Group Perspectives on the Far Left in Britain.” Ph.D. Dissertation, University of London, 1979.

_____. “The Perception of Time and Space in Egalitarian Sects: A Millenarian Cosmology.” In Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception. London: Routledge and Kegan Paul, 1982, 247-74.

_____. “Disagreeing About Risk: The Institutional Cultures of Risk Management and Planning for Future Generations.” In Susan G. Hadden, Risk Analysis, Institutions, and Public Policy. Port Washington, N.Y.: Associated Faculty Press, 1984, 150-69.

_____. “Sickness and Social Control.” Listening: Journal of Religion and Culture 19, 2 (Spring 1984): 143-54.

_____. “Management of Radiation Hazards in Hospitals: Plural Rationalities in a Single Institution.” Social Studies of Science 16 (1986): 573-91.

_____. “The Polities of Schism: Routinization and Social Control in the International Socialists/Socialist Workers’ Party.” In John Law, ed., Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge. Sociological Review Monograph 32. London: Routledge and Kegan Paul, 1986.

_____. “The Rules that Keep Us Equal.” In James G. Flanagan and Steve Rayner, eds., Rules, Decisions, and Inequality in Egalitarian Societies. Aldershot: Avebury, 1988, 20-42.

_____. “Learning from the Blind Men and the Elephant, Or Seeing Things Whole in Risk Management.” In Vincent T. Covello et al., eds., Uncertainty in Risk Assessment, Risk Management, and Decision Making New York: Plenum Press, 1987.

Rayner, Steve, and Robin Cantor. “How Far Is Safe Enough? The Cultural Approach to Societal Technology Choice.” Risk Analysis 7 (1987): 3-9.

Raynor, Steve, and Loutillie W. Rickert. “Perception of Risk: The Social Context of Public Concern over Non-lonizing Radiation.” In M. H. Repacholi, ed., Non-lonizing Radiations: Physical Characteristics, Biological Effects and Health Hazard Assessment. Melbourne: International Radiation Protection Association, 1988, 39-48.

_____. “Socially Viable Ideas of Nature.” In E. Baark and U. Svedin, eds., Nature, Culture, Technology: Towards a New Conceptual Framework. London Macmillan, 1988.

_____. “Engineering and Anthropology: Is There a Difference?” In J. Brown,

_____. ed., Environmental Threats: Reception, Analysis, and Management London, Belhaven, 1989, 87-94.

Thompson, Michael, and P. James. “The Cultural Theory of Risk.” In J. Brown, cd., Environmental

Threats: Reception, Analysis, and Management. London: Belhaven, 1989, 138-50.

Thompson, Michael, and M. Warburton. "Decision Making Under Contradictory Certainties: How to Save the Himalayas When You Can't Find Out What's Wrong with Them." Journal of Applied Systems Analysis 12 (1985):334.

Thompson, Michael, and A. Wildavsky. "A Cultural Theory of Information Bias in Organisations." Journal of Management Studies 23, 3 (1986): 27386.

_____. "A Poverty of Distinction: From Economic Homogeneity to Cultural Heterogeneity in the Classification of Poor People Policy Sciences 19 (1986): 163-99.

Thompson, Michael, J. D. Ives, and B. Messerli. "Research Strategy for the Himalayan Region: Conference Conclusions and Overview." Mountain Research and Development 7, 3 (1987), Special Issue on the Himalaya-Ganges Problem.

Thompson, Michael, M. Warburton, and T. Hatley. Uncertainly on a Himalayan Scale: An Institutional Theory of/ Environmental Perception and a Strategic Framework for the Sustainable Development of the Himalaya. London: Ethnographica, 1987.

Trosset, Carol. "Welsh Senses of Self." Ph. D. Dissertation, University of Texas-Austin, 1989.

Webber, Carolyn, and Aaron Wildavsky, . f History of Taxation und Expenditure in the Western World New York: Simon and Schuster, 1986.

White, Leland J. "Grid and Group in Matthew's Community: The Righteousness/Honor Code in the Sermon on the Mount." Semeia 35 (1985): 61-90.

Wildavsky, Aaron. The Nursing Father: Moses as a Political Leader. Birmingham: University of Alabama Press, 1984.

____. "Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation." American Political Science Review 81 (1987): 321.

_____. "A Cultural theory of Budgeting." International Journal of Public Administration 11 (1988): 651 - 77.

_____. 'Frames of Reference Come from Cultures: A Predictive Theory." In Morris Freilich, ed., The Relevance of Culture. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey, 1989.

_____. "A Cultural Theory of Leadership." In Bryan Jones, ed., Leadership: From Political/ Science Perspectives. Lawrence: University Press of Kansas, 1989.

Schwarz, Michael, and Michael Thompson. Divided We Stand: Redefining Politics Technology and Social Choice. Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf, 1990.

Segal, Alan F. "Ruler of This World: Attitudes About Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition." In E. R Sanders, ed., Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 2. Philadelphia: Fortress Press, 1981, 24568.

Spickard, James. "Relativism and Cultural Comparison in the Anthropology of Mary Douglas: An Evaluation of the MetaTheoretical Strategy of Her Grid-Group Theory." Ph.D. Dissertation, Graduate Theological Union, 1984.

_____. “A Guide to Mary Douglas’s Three Versions of Grid/Group Theory.” Sociological Analysis 50, 1 (1989).

Stiles, Julie L., and Douglas Caulkins. “Prisoners in Their Own Homes: A Structural and Cognitive Interpretation of the Problems of Battered Women.” Paper presented at the lowa Academy of Science Meetings, Storm Lake, lowa, April 22, 1989.

Thompson, Michael. Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value. Oxford: Oxford University Press, 1979.

_____. “The Aesthetics of Risk: Culture of Context?” In R. C. Schwing and W. A. Albers, eds., Societal Risk Assessment. New York and London: Plenum, 1980, 273-85.

_____. “The Problem of the Centre: An Autonomous Cosmology.” In Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception London: Routledge and Kegan Paul, 1982, 302-27.

_____. “A Three-Dimensional Model.” In Mary Douglas, ed., Essays in the Sociology of Perception. London: Routledge and Kegan Paul, 1982, 31-63.

_____. “A Cultural Basis for Comparison.” Postscript to H. Kunreuther, J. Linnerooth, et al., Risk Analysis and Decision Processes: The Siting of Liquefied Energy Gas Facilities in 4 Countries. Berlin: Springer-Verlag, 1983, 232-62.

_____. “Among the Energy Tribes: A Cultural Framework for the Analysis and Design of Energy Policy.” Policy Sciences 17 (1984): 321-39.

_____. “Hazardous Waste: What Is It? Can We Ever Know? If We Can’t, Does It Matter?” In F. Homburger, ed., Safety Evaluation and Regulation of Chemicals: Interface Between Law and Science. Basel: Karger, 1986, 23036.

_____. “To Hell with the Turkeys: A Diatribe Directed at the Pernicious Tepidity of Current Intellectual Approaches to Risk.” In D. McLean, ed., Values al Risk. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1986, 113-35.

_____. “Welche Gesellschaftsklassen sind potent genug, anderen ihre Zukunft aufzuoktroyieren? Und wie geht das vor sich?” (Which social category is able to impose its vision of the future? And how does it do this?) In Lucius Burckhardt, ed.. Design der Zukunft Berlin: Dumont/lnternational Design Centre, 1987, 5887.

_____. “A Breakthrough in the Bathroom: Why Culture and Technology Can’t be Separated” (in Dutch). In M. Schwarz and R. Jansma, eds., De Technologische Cultuur Amsterdam: De Balie, 1988, 97-102.

_____. “On the Social Construction of Distinctions: Risk, Rape, Public Goods, and Altruism,” in Michael Hecter, Lynn A. Cooper, and Lynn Nadel, eds., Toward a Scientific Understanding of Values (Stanford: Stanford University Press), forthcoming.

Wildavsky, Aaron, and Daniel Polisar. “From Individual to System Blame: Analysis of Historical Change in the Law of Torts.” Journal of Policy History 1: 129-55.

Wynne, Brian. “Building Public Concern into Risk Management.” In Jennifer Brown, cd., Environmental

Threats: Perception Analysis and Management. London, Belhaven, 1989, 118-37.

_____. “Frameworks of Rationality in Risk Management: Towards The Testing of Naive Sociology.” In Jennifer Browm ed., Environmental Threats Perception Analysis and Management. London: Belhaven, 1989, 33-47.

المؤلفون في سطور:

ميشيل تومبسون

* مدير معهد Musgrave في لندن.
* باحث في جامعة لندن.

ريتشارد إليس

* أستاذ علم السياسة في جامعة Willamette.

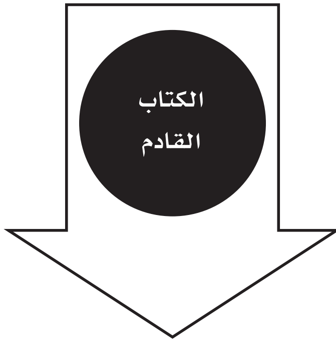
آرون فيلدافسكي

* محرر سلسلة دراسات الثقافة السياسية.
* أستاذ علم السياسة والسياسة العامة في جامعة كاليفورنيا، Berkeley.

المترجم في سطور

د. علي الصاوي

* مواليد القاهرة 1962.
* بكالوريوس ثم ماجستير العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.
* دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة فيينا بالنمسا.
* يعمل حاليا أستاذا مساعدا للعلوم السياسية بجامعة القاهرة.
* شارك في مؤتمرات علمية عدة عربية ودولية في الشؤون السياسية.
* له مؤلفات في الثقافة السياسية والتنمية السياسية ونظم الحكم وحقوق الإنسان والنظم التشريعية.



إشكالية الهوية في إسرائيل

تأليف: د. رشاد الشامي

* له ترجمات عدة منها «السياسة الخارجية اليابانية في أفريقيا».

* مؤلف مشارك في موسوعة العلوم السياسية الصادرة عن جامعة الكويت.

المراجع في سطور

أ. د. الفاروق زكي يونس

* من مواليد 1929 بجمهورية مصر العربية.
* دكتوراه الفلسفة في الخدمة الاجتماعية (تنمية وتنظيم المجتمع)، من جامعة بتسبرج بالولايات المتحدة 1964 م.
* يعمل حاليا أستاذا للخدمة الاجتماعية بجامعة الكويت.
* سبق أن تبوأ مناصب علمية في جامعات عربية عدة، منها:

- أستاذ ورئيس قسم الاجتماع بجامعة القاهرة (فرع الخرطوم).
- أستاذ الخدمة الاجتماعية بجامعة الملك سعود.
- رئيس قسم الاجتماع والخدمة الاجتماعية بجامعة الكويت.

* عضو هيئة التحرير لمجلة «العلوم الاجتماعية» بجامعة الكويت.
* له العديد من البحوث الاجتماعية في الدوريات العلمية.
* له العديد من الكتب ما بين تأليف وتحرير وترجمة، منها:

- تنمية المجتمع في الدول النامية.
- الخدمة الاجتماعية والتغير الاجتماعي.
- علم الاجتماع : الأسس النظرية وأساليب التطبيق.
- مقدمة التخطيط في العالم الثالث (ترجمة).

* أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه.

هذا الكتاب

هذا الكتاب يحتوي على خبرة ثلاثة من أبرز الباحثين في أدبيات الأنثروبولوجيا عموما، والثقافة بوجه خاص. لقد كرس هؤلاء جهودهم لتجتمع في مؤلف مشترك يستعرضون فيه أشهر أعمال الرواد في مجال التنظير الثقافي، بداية من مونتسكيو ودوركايم، مرورا بماركس وفيبر ومالينوفسكي وبارسونز، إلى المعاصرين أمثال جون إلستر وبانفيلد. وقد حاول المؤلفون استعراض جهود التنظير السابقة ونقدها، وكذلك الافتراضات التي قامت عليها، من حيث تحليل العلاقة بين المحتوى الثقافي والسياق الاجتماعي الذي يدور فيه. ففي هذا الكتاب نظرية تتسم »بالنسبية المقيدة«، ترى أن هناك خمسة أنماط حياة رئيسية متنافسة ومتعايشة معا، هي: المساواتية، التراتبية، الفردانية، القدرية، والاستقلالية. ويتضمن الكتاب تأصيلا نظريا وشرحا تفصيليا للديناميات الداخلية والسياق الاجتماعي لكل من هذه الأنماط، فضلا عن كثير من الإسقاطات على نماذج تاريخية من بلدان ومجتمعات متنوعة بغرض تمحيص النظرية إمبريقيا.

إن قراءة الكتاب هي بمنزلة نوع من الرياضة العقلية رفيعة المستوى، ينهم فيها المرء من ينابيع الفكر التي عرفتها البشرية منذ عدة قرون، فليس للمعرفة حدود.